Índice

Rafael L. Breide Obeid	*El Padrenuestro y la esperanza cristiana*	3
Mons. Héctor Aguer	*La Pasión como drama*	7
P. Hernán S. Sánchez	*«El Corazón de Cristo»*	13
P. Alfredo Sáenz	*49 grabados sobre el Apocalipsis de Víctor Delhez*	15
Guillermo A. Romero	*Ser, Verdad y Creación*	25
Alonso de Escobar	*Meditaciones ociosas*	43
P. Horacio Bojorge	*«Getsemaní» y otros poemas*	49
P. Ricardo Coll	*Imagen y Palabra*	61
Dimas Antuña	*«Sollozos de Dimas I y II»*	72
Jorge A. Dragone	*«El Águila»*	74
José León Pagano (h)	*Lenguaje y Fe*	75
Patricio H. Randle	*La descomposición del catolicismo*	81
P. Miguel A. Fuentes	Spiritus Vertiginis*: el vicio de la necedad*	101
Miguel Cruz	*Las misiones jesuíticas de la Chiquitania*	117
B. Caviglia Cámpora	*Milenarismo*	134
Inés de Cassagne	*Dante, inspirador de T. S. Eliot*	139
Carlos J. Mosso	*Aborto y procreación artificial*	153
Carmelo E. Palumbo	*"Dominad la tierra y sometedla". ¿Tiene límites?*	159
In Memoriam	† *Cardenal Antonio Quarracino*	163
	† *Josef Pieper*	168
	† *José María de Estrada*	170
	† *Héctor Enrique Mosso*	172
	El testigo del tiempo. Bitácora	177
	Libros recibidos	60
	Revistas recibidas	77
	Bibliografía	185

Editorial

EL PADRENUESTRO Y LA ESPERANZA CRISTIANA

La Oración del Señor

El Padrenuestro ha sido siempre el modelo de oración [1]. *Creado por el mismo Jesucristo, contiene en sus siete peticiones todo lo que debemos pedir y el orden mismo en que debemos pedirlo.*

No sólo nos enseña a rezar, sino que informa y rectifica todos nuestros afectos y deseos.

La primera petición, "santificado sea Tu nombre", y la segunda, "venga a nosotros Tu Reino", solicitan el fin principal, la gloria de Dios, y el secundario, la participación nuestra en la gloria, o sea, la felicidad y la perfección.

Luego de pedir los fines se piden los medios: "Hacer la voluntad de Dios" es el único medio directo e inmediato de glorificarlo y santificarnos; "el pan nuestro de cada día", es decir, los medios instrumentales sacramentales y materiales necesarios.

Las tres últimas peticiones están destinadas a remover los obstáculos y peligros para alcanzar la felicidad. Primero: "perdona nuestros pecados"; segundo: "no nos dejes caer en la tentación"; y tercero: "líbranos del mal" o también "del Malo".

La remoción de las defensas

La primera palabra de esta oración es "Padre", que Cristo hizo "Nuestro"; la última es "Malo", del cual Cristo nos libró.

La sociedad moderna empezó a olvidarse del Malo, *porque asustaba a los niños y hacía reír a los grandes, y éste aprovechó la falta de vigi-*

---

1 *Santo Tomás de Aquino, "Apud" Royo Marín,* Teología de la perfección cristiana, *B.A.C., 1988, pp.657 y ss.*

lancia para infiltrarse por la parte más baja del edificio de la Esperanza Cristiana y seguir trepando hasta la cúspide.

Efectivamente, eliminada la guardia contra el tentador y contra el mal era fácil dejarse dominar por las malas inclinaciones, que empiezan a ser percibidas como tendencias "naturales".

Anulado el concepto de tentación y transformados todos los actos humanos en naturales, se elimina la noción de pecado, *y con ello las defensas contra este gran obstáculo que impide la felicidad definitiva del hombre. Por consiguiente, no había que pedir a Dios el perdón de las ofensas contra Él y tampoco había que perdonar a los deudores.*

El enfriamiento de la Caridad

Al suprimirse de hecho el fin de la salvación, los medios se transforman en fin.

Los sacramentos son innecesarios en una sociedad pelagiana que se salva por sus propias fuerzas, y el pan materialista, que no es "nuestro" sino exclusivamente "mío", y no es de "cada día" sino perpetuo, se vuelve el fin excluyente.

Se rompen así los lazos con la trascendencia, al mismo tiempo que los lazos de la solidaridad, y queda enfriada la Caridad.

Una sociedad que no tiene fines fuera de ella, se transforma en un fin en sí misma, o sea, en un ídolo donde el concepto de orden es sutituido por el de sistema y las finalidades se metamorfosean en funciones. Esta sociedad funciona siempre que se paguen todas las deudas en base a una justicia mecánica sin Misericordia.

Ya se sabe que los ídolos terminan siendo antropófagos.

La muerte de la Esperanza

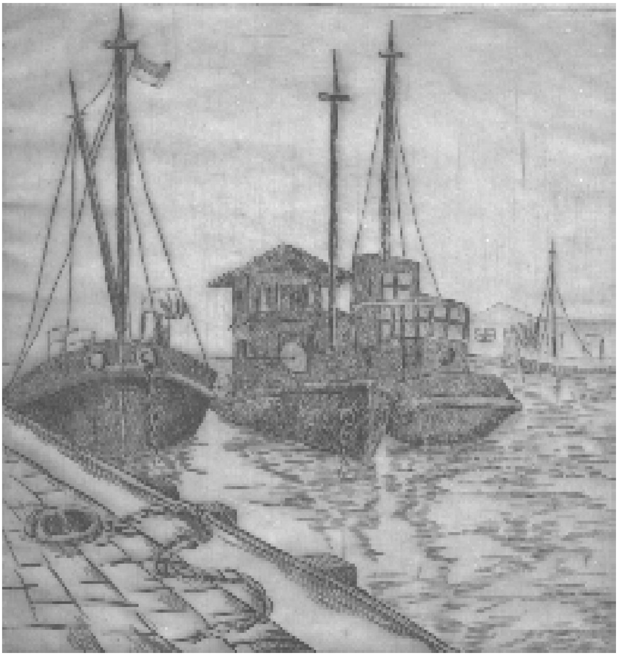
Cristo nos había enseñado a pedir el pan nuestro (solidario) para cada día y no a perpetuidad, para que no fuésemos avaros y no nos instalásemos en el tiempo.

Pero transmutado el pan material, símbolo de todas las necesidades y añadiduras terrenas, de medio en fin, quedaron rotas todas las relaciones con la Trascendencia, lo que produce la muerte de la Esperanza Teologal y su sustitución por las expectativas terrenas.

El hombre cristiano lo esperaba todo de Dios, y el hombre materialista lo espera todo del mundo, y según le vaya en él será presumido o desesperado.

Sus labios pueden seguir diciendo "hágase Tu voluntad", pero su corazón anhela hacer la propia.

Su alma dice "no se haga Tu voluntad en la tierra como en el cielo", porque en la tierra se debe hacer la voluntad del mercado, hecho siste-



***Barcas*, de Amelia Obeid**

ma omnicomprensivo, que quiere una política sin moral, una economía sin justicia, una propiedad sin función social, un trabajo mecánico y flexible, o sea, injusto y sin dignidad, un arte sin belleza, una ciencia sin conciencia y una religiosidad sin dogma y sin trascendencia.

Borrado el fin ultramundano, el hombre cae preso de la Acedia, cuyas hijas diabólicas son descriptas por Santo Tomás. Las resume el Padre Sáenz en un magnífico párrafo: "La primera es la desesperación, que ya hemos considerado. la segunda, la «evagatio mentis», *es decir, la inquietud del espíritu, que se revela mediante la* «verbositas», *la abundancia de palabras; la* «curiositas», *o el insaciable afán de novedades; la* «importunitas», *o la dispersión; la «inquietud», o la interna falta de sosiego; la* «inestabilitas loci vel propositi», *o la inestabilidad de lugar y de decisión. La tercera hija de la acedia es el* «torpor», *o sea, el embotamien-*

to del alma frente a lo que es necesario para la salvación. La cuarta, la «pusillanimitas», *es decir, la pequeñez de ánimo, que se retrae ante el llamado a las alturas que Dios le dirige al hombre. La quinta, el* «rencor», *o la irritada oposición a todas aquellas personas que tienen por oficio conducir al recuerdo de Dios. Y, finalmente, la* «malitia», *o la auténtica maldad, nacida de la inquina a lo divino que hay en el hombre, la consciente elección del mal en cuanto tal (cf. Summa Theol. II-II, 35, 4)"* [2].

El eclipse de la Fe

La inquina contra lo divino termina con el eclipse de Fe. Ya no se ve la felicidad como plenitud y perfección, participando en la Gloria del Padre, y por lo tanto, no se desea que "venga Su Reino". Lo que el hombre moderno desea es "hacer la suya" propia y egoísta, con la única oposición de la autoridad moral que refleja la paternidad de Dios.

El Malo, olvidado al principio de la historia, ha conseguido invertir los términos. Para el hombre animalizado, el "paternalismo" y el "autoritarismo" son los únicos estorbos contra su felicidad ilusoria de hormiguero abundante.

La necesidad de Oración

*"La oración dominical es, en verdad, el resumen de todo el Evangelio" (Tertuliano); "la más perfecta de las oraciones" (Santo Tomás). Es el corazón de las Sagradas Escrituras (*Catecismo Romano *nº 2774).*

Ella nos enseña que Dios ha querido encontrar Su propia Gloria en nuestra felicidad.

Nuestra sociedad está muy necesitada de oración para reordenar sus deseos y fines, para reconstruir sus lazos amistosos, para recuperar su Esperanza y para alcanzar la Verdadera Felicidad.

Por eso nosotros, "aguardando la feliz esperanza" y la "Gloriosa Venida de Nuestro Señor Jesucristo", decimos con obstinación:

"Padre Nuestro que estás en los Cielos...".

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID

P.D.: "Sed libera nos a Malo. Amen".

---

2 *P. Alfredo Sáenz,* El fin de los tiempos y seis autores modernos, *Ed. Gladius, Bs. As. 1996, pp.292-293.*

LA PASIÓN COMO DRAMA

MONS. HÉCTOR AGUER [

LA proclamación del Evangelio de la Pasión fue vertida en términos musicales desde el siglo IV. En su forma litúrgica clásica, en la Edad Media occidental, asumió, con sobriedad estricta, elementos propios de la representación dramática. Un diácono con amplitud de bajo interpretaba las palabras de Cristo; otro, en el registro medio, profería el relato a modo de cronista; un tercero prestaba su voz, con las notas más altas, a los diversos personajes y a las tumultuosas intervenciones de la multitud, aunque en ocasiones éstas quedaban reservadas a un coro. A pesar de la simplicidad de las formas –un recitado melódico dialogado– o quizá precisamente a causa de tal simplicidad, nada hay más impresionante, nada más intensamente dramático que aquel rito del canto de la Pasión. Se ha dicho que ni siquiera Bach produjo un efecto comparable al de aquellas modulaciones despojadas. En este caso, como en general en todas las expresiones del canto gregoriano, la música no es un ropaje añadido exteriormente a la palabra; palabra y música, texto y melodía configuran una monodia única, como si se lograra hacer cantar a la palabra la música que ella misma lleva en sí.

Con el desarrollo de la música concertante a varias voces se introdujo la polifonía en el canto de la pasión litúrgica, aunque se limitó esta inclusión a las partes correspondientes a la turba, a cargo del coro. Las armonizaciones polifónicas del canto llano en las obras de Guerrero o Victoria –por no citar más que españoles– conservan toda la fuerza expresiva del modelo primordial.

Lo mismo puede afirmarse de las pasiones de Schütz, quien mantiene la austera belleza del recitativo *a cappella* cuando, en la segunda mitad del 600, la inclusión del acompañamiento instrumental ya conducía al género-pasión hacia las grandes composiciones del tipo oratorial. En éstas, el relato evangélico era comentado con otros textos bíblicos, poéticos y devocionales. Al desarrollo literario correspondía el musical: arias, himnos, corales y coros se suman al recitativo para producir un conjunto de grandeza sobrecogedora. Basta recordar el ejemplo insigne de la Pasión según San Mateo, de Juan Sebastián Bach.

[Obispo Auxiliar de Buenos Aires

Una extensión y evolución análoga se registró en el campo teatral. A San Gregorio Nacianceno –por tanto, a la edad de oro de la patrística– se atribuye una *Hypótesis dramatiké* o "argumento dramático a la manera de Eurípides, sobre la encarnación por nosotros de Jesucristo nuestro Salvador y su pasión redentora". Al parecer, desde muy temprano, a partir de la lectura del texto bíblico, acompañada de gestos y de frases tomadas también del Evangelio, se fue configurando una representación sacra que se sitúa en los orígenes del teatro medieval y fue asumida por la intención pedagógica de la Iglesia. Poseemos textos latinos en los cuales el Evangelio de la Pasión recibe interpolaciones poéticas sobre acontecimientos vinculados a la historia de Jesús: la conversión de María Magdalena, la resurrección de Lázaro, el lamento de la Virgen María. En las Pasiones medievales teatralizadas, una dramaturgia de ingenuo realismo conmovía a los espectadores. Estas representaciones florecieron en casi todas las regiones de Europa y su continuidad era asegurada por cofradías dedicadas a cultivar esta expresión religiosa. Una de estas Pasiones se hizo célebre y sobrevivió hasta hoy: la de Oberammergau, en los Alpes de Baviera, que viene representándose cada 10 años desde 1634 con la intervención de los habitantes de la aldea. Al decaer el espíritu religioso de los pueblos de occidente muchas de estas escenificaciones fueron degenerando en meros entretenimientos populares, con rasgos de farsa y bufonadas chabacanas, de tal modo que debieron ser prohibidas.

No hubiera sido posible la dramatización musical o escénica de la Pasión si el relato evangélico no fuera la proclamación de un drama verdadero y trascendente, un drama que implica al cielo y a la tierra, a Dios y a los hombres y en el cual se decide el destino de la humanidad y se resuelve el enigma que es su historia. Drama significa "hecho", "acción"; la etimología nos remite a un verbo griego que equivale a "hacer", "obrar".

Los acontecimientos que relata el Evangelio de la Pasión son ya dramáticos considerados como pura trama histórica, pero con mayor razón y en un sentido más hondo si se advierte que, en cuanto Evangelio, ese relato transmite los hechos como un mensaje cuyo significado aparece iluminado por el resplandor pascual. Muy propiamente la *Hypótesis dramatiké* atribuida al Nacianceno hacía referencia a Eurípides: en la tragedia clásica "la acción presenta conflictos de apariencia fatal que mueven a compasión y espanto, con el fin de purificar esas pasiones en el espectador y llevarle a considerar el enigma del destino humano". En esa acción dramática se verifica una pugna entre libertad y necesidad que termina generalmente en un desenlace funesto [1].

---

1 Cf. *Diccionario de la Lengua Española*, 21ª ed. Madrid, Real Academia Española, 1992, p.1422 (en la voz "tragedia")

En el drama de la Pasión el desenlace funesto es superado porque el relato continúa, ininterrumpidamente, en la historia de la Resurrección. En el lugar donde crucificaron a Jesús había un jardín y en él un sepulcro nuevo. En el lugar de la muerte germinaba la vida y Él inauguraba un género único de muerte: hacía de ella un tránsito, un paso a la vida verdadera. Así lo atestiguaron los discípulos, que tuvieron la experiencia realísima del encuentro con el Resucitado en la frontera de la historia con la escatología. Este desenlace califica a la Pasión de drama en un sentido más profundo, plenario, total. Heinrich Schütz lo expresó sencillamente; a las últimas palabras del Evangelista "Ellos fueron y aseguraron la vigilancia del sepulcro, sellando la piedra y dejando allí la guardia" [2], añadió como conclusión el coro admirable que profiere la alabanza y señala la participación del oyente, del orante, que se reconoce protagonista: "Gloria a Ti, Cristo, que por nosotros sufriste el suplicio de la cruz y una amarga muerte y ahora reinas con el Padre para siempre. Ayúdanos a nosotros, pobres pecadores, para que alcancemos la felicidad eterna." [3]



Cristo en la Cruz con las dos Marías y san Juan
EL GRECO (hacia 1590)

En cuanto a la pugna entre libertad y necesidad, este elemento del drama adquiere en la Pasión matices singulares. La muerte de Jesús no es, según los Evangelios, un suceso aislado, sino el suceso al cual se encamina la historia entera de su vida. Esta transcurrió bajo el impulso y la ley de un "debe", "es preciso", " es necesario", expresiones que se refieren a "lo que iba a suceder en Jerusalén". Pero no hay nada de fa-

2 Mt. 27, 66.

3 La referencia a Heinrich Schütz (1585-1672) se explica porque el texto que ahora se imprime fue pronunciado como una meditación preparatoria a la escucha de La Pasión según San Mateo, obra del compositor alemán, el sábado 22 de marzo de 1997 en la Basílica de Nuestra Señora del Pilar.

tal, una *moira*, un *fatum*, un destino poderoso e implacable. Aquella necesidad era libertad absoluta, divina. Con gesto decidido, Jesús se encaminó a hacer la voluntad del Padre, con la cual él quiso modelar la suya desde el inicio de su existencia humana. ("Aquí estoy, para hacer tu voluntad" [4]) y lo hizo especialmente en la instancia agónica de la tentación. Entregó su vida porque quiso, no le fue arrebatada. Hubo una cadena de entregas, de traiciones; Judas lo entregó a los judíos, éstos a Pilato, Pilato a Herodes (ida y vuelta). Pilato finalmente lo entregó al arbitrio de quienes gritaban "¡Crucifícalo!" Todas estas entregas empeñaron la responsabilidad de sus autores (es conmovedora la intervención de la mujer de Pilato) aunque ellos pretendieran rehusarla: Judas quiere devolver el precio recibido, Pilato se lava las manos, los dirigentes del pueblo alegan no tener atribuciones judiciales. Así reconocen implícitamente que se sienten culpables; el populacho lo dice expresamente, se hace cargo: "Que su sangre caiga sobre nosotros". Todo fue posible porque Jesús se entregó a sí mismo. Como Hijo eterno, uno de la Trinidad, ha querido en un acto divinamente libre atarse a la obediencia servil, plegándose al designio del Padre, que no se aferra a su Hijo sino que lo entrega, lo da, "no lo perdona" (como dice San Pablo) porque amó tanto al mundo. Por eso el Espíritu, que es don recíproco del Padre y del Hijo puede ser entregado en la cruz como don, como Espíritu del perdón que purifica a la humanidad y la convoca en la Iglesia. El drama de la Pasión tiene su origen en la libertad del Dios Trino, que es amor [5].

Otro elemento del drama en el caso de la Pasión de Cristo es la sustitución: el inocente ocupa el lugar de los culpables. Este dato revela el misterio del pecado y de la justicia hecha misericordioso perdón, el rostro de un Dios que despliega el poder de su amor en la debilidad. Así se resuelve la aporía de la tragedia antigua, atormentada por la suerte fatal que aguardaba inevitablemente a los mortales. "Jesucristo murió por los pecadores" es una fórmula original de nuestra fe. San Pablo afirma que "a quien no conoció el pecado, Dios lo identificó con el pecado en favor nuestro a fin de que nosotros lleguemos a ser en él justicia de Dios" [6]. Dios asume el extremo humano en su relación de alianza con el hombre –esa alianza siempre violada– para hacerle partícipe de su propia fidelidad y dar así cumplimiento a la justicia. "Por nosotros los hombres descendió del cielo", confesamos en el Credo. Por nosotros, por cada uno, por mí. "Me amó y se entregó por mí" [7]. El me-

---

4 Hebr. 10, 5 ss.

5 Para todo esto cf H. U. von Balthasar: *El misterio pascual*, en Mysterium Salutis III/II, Madrid Cristiandad, 1971, especialmente p. 208 ss.

6 2Cor. 5, 21.

7 Gál. 2, 20.

morial eucarístico de la muerte del Señor nos lo recuerda: el cuerpo es entregado y la sangre derramada *por nosotros*. La preposición significa "en lugar de nosotros", en reemplazo o sustitución nuestra (pecado, muerte, infierno) y también en favor nuestro, *para nosotros*. La vida de Cristo, el sacrificio que es su postura existencial ante el Padre, asumiendo la carga de la humanidad (el pecado del mundo), culmina en la apertura de sus brazos en la cruz, gesto de entrega total abrazo fraterno y adoración perfecta.

La definición académica de la tragedia incluye este rasgo: el espectáculo desencadena en el espectador sentimientos de compasión y espanto, pero la finalidad es producir una *kátharsis* y a través de una purificación de esas pasiones conducir a la reflexión, introducir a un filosofar sobre el destino humano. Así también ocurre con el drama de la Pasión. Cuando lo meditamos y especialmente cuando la Iglesia proclama en su liturgia el Evangelio de la Pasión, la Palabra va acompañada de una gracia que busca nuestro corazón. No para conmoverlo emocionalmente ante lo enorme de los hechos relatados. Nos es ofrecida una gracia de conversión que nos implica en el acontecimiento y nos invita a ocupar nuestro lugar en la escena del gran drama. Conversión o *kátharsis* que se resuelve en imitación, como lo expone con elocuencia San Gregorio Nacianceno, el probable autor de la dramatización "a la manera de Eurípides" que hemos mencionado anteriormente:

> ...inmolémonos nosotros mismos a Dios, inmolemos cada día nuestra persona y toda nuestra actividad, imitemos la pasión de Cristo con nuestros propios padecimientos, honremos su sangre con nuestra propia sangre, subamos con denuedo a la cruz. Si quieres imitar a Simón de Cirene, toma la cruz y sigue al Señor. Si quieres imitar al buen ladrón crucificado con él, reconoce honradamente su divinidad; y así como entonces Cristo fue contado entre los malhechores por ti y por tus pecados, así tú ahora, por él, serás contado entre los justos. Adora al que por amor a ti pende de la cruz y, crucificándote tú también, procura recibir algún provecho de tu misma culpa; compra la salvación con la muerte; entra con Jesús en el paraíso, para que comprendas de qué bienes te habías privado. Contempla todas aquellas bellezas; deja fuera, muerto, lo que hay en ti de murmurador y blasfemo. Si quieres imitar a José de Arimatea, pide el cuerpo a aquel que lo mandó crucificar; haz tuya la víctima expiatoria del mundo. Si quieres imitar a Nicodemo, el que fue a Jesús de noche, unge a Jesús con aromas, como lo ungió él para honrarlo en su sepultura Si quieres imitar a María, a la otra María, a Salomé y a Juana, ve de madrugada a llorar junto al sepulcro, y haz de manera que, quitada la piedra del monumento, puedas ver a los ángeles y aun al mismo Jesús [8].

---

8 Disertación 45, 23-24, PG 36, 654 s. Oficio de Lectura del Sábado V de Cuaresma.

Aquella Palabra que es gracia nos transmite la visión de la fe y la comprensión del destino humano, nos impulsa a decidirnos por un amor más fuerte y más puro, a empeñar riesgosamente nuestra libertad. Nos permite reconocer que fue en la cruz donde Dios y los hombres estuvieron más cerca.

EL CORAZÓN DE CRISTO

Al Padre Ricardo Coll

Cayó el Divino Rostro sobre el pecho.
Vestido de la púrpura divina
descansa el Rey Eterno en rudo lecho.

Dormido yace el sol y no ilumina
la oscura soledad de la jornada.
La máquina del mundo desatina

al ver la vital Llama así apagada,
y, al par que el Cielo mismo desfallece,
la sola Cruz se yergue no inmutada.

Y así, mientras invicta permanece,
sujeta reciamente las junturas
del Orbe que cruelmente se estremece.

El Árbol enraizado en las alturas
penetra con su pie el sórdido infierno
y enlaza con sus brazos las creaturas.

El Cuerpo triturado del Eterno,
Escala mediadora de la Vida,
es gozne entre la tierra y lo superno.

La Fruta de este Árbol suspendida
esconde tras el velo de su muerte
la dulce medicina prometida,

el Néctar transformante, Pan del fuerte,
que nutre a las esferas celestiales
y torna el movimiento al hombre inerte.

Ya empujan los arcanos manantiales
las puertas de su pecho estremecido,
rompiendo los ligámenes carnales:

y, al golpe de la lanza, el contenido
caudal de fuego y luz inunda el mundo,
curando con la Herida el cosmo herido.

Deslízase la Sangre hasta el profundo
do llora el triste Adán el bien perdido,
limpiando con su lumbre el rostro inmundo;

y el Vivo Manantial al escondido
original Océano se eleva,
quedando en Sacro Puente constituído.

La turba espiritual que allí se abreva
adora en Agonía al Sacerdote,
el Hijo que dio a luz la Nueva Eva.

Y de su mediación Sagrada Dote
recogen doble gota de la Herida,
del Árbol de la Vida nuevo brote,

en el Sagrado Vaso contenida
de la Postrera Cena del Cordero,
Sagrario de la Sangre allí vertida.

Y en rescate del hombre prisionero
José de Arimatea y Nicodemo
reciben el Tesoro verdadero:

la Luz del Corazón del Dios Supremo
refulge en el Rubí y en el Diamante,
dolientes arras de su Amor extremo.

El Vino de este Cáliz embriagante
sostiene en el combate a la Esposa,
que surge siempre Virgen y triunfante.

Lo bebe la progenie casta y goza,
ansiando que establezca su Reinado
el Cristo en su Venida gloriosa,
cuando todos verán al Traspasado.
Amén.

P. Hernán Sebastián Sánchez

"49 GRABADOS SOBRE EL APOCALIPSIS" de Víctor Delhez

P. ALFREDO SÁENZ [

NO es fácil presentar en pocas palabras a un artista de la talla de Víctor Delhez. Algunos datos de su vida podrán resultar útiles para hacerse una idea de su personalidad. Nació en Amberes (Bélgica) en 1901. Desde muy niño mostró inclinación hacia el dibujo y las letras. Luego de haber estudiado en la Real Academia de Bellas Artes, ingresó en la Facultad de Ingeniería de la Universidad Católica de Lovaina. Ardiente patriota, abrazó la causa de su Flandes natal, algo para él entrañable y palpitante. Si bien sus primeras incursiones artísticas se concretaron en la pintura, pronto descubrió su verdadera vocacón en el arte del grabado, particularmente a través de la xilografía, que, como se sabe, es el arte de grabar en tacos de madera, que luego sirven de matriz para la impresión de las láminas.

Tras la muerte de sus padres, poco después del fin de la Primera Guerra Mundial, como buen artista, se lanzó a la bohemia de la aventura. Y subió a un buque, sin rumbo prefijado. Las olas lo hicieron desembarcar en Buenos Aires, para gloria nuestra. Esta ciudad le brindó una cálida acogida, llegando a ser una especie de niño mimado en los ambientes artísticos. La Escuela Superior de Bellas Artes "Ernesto de la Cárcova" lo invitó para que fuese profesor de grabado.

Pero Delhez no se sentía cómodo en el ambiente porteño, demasiado frívolo, a su juicio. Y entonces remontó nuevamente vuelo. En 1933 lo encontramos en Bolivia. Allí, en contacto con un pueblo y un paisaje que lo conmueven, comienza a elaborar una de sus obras maestras, las ilustraciones a "Los Cuatro Evangelios", que luego publicaría en Buenos Aires la Editorial Kraft, en dos ediciones, una de lujo, y otra de menor tamaño, con explicaciones del P. Sepich. No fue ésta su primera obra, ya que antes, durante la estadía porteña, había terminado un notable comentario gráfico a *Les Fleurs du Mal*, de Charles Baudelaire.

[Disertación del autor en oportunidad de presentarse el libro *49 grabados sobre el Apocalipsis*, de Víctor Delhez.

Se dirigió después a Chile, donde permaneció por poco tiempo, mudándose luego transitoriamente a un pueblo de la provincia de Córdoba. De allí partió para Mendoza, en busca de lugares apacibles, aptos para la contemplación artística, y descubrió un paraje encantador en Chacras de Coria, a pocos kilómetros de la capital mendocina. Aún hoy, no resulta fácil encontrar su casa; a ella, como dijo un amigo suyo, "no llegan las rutas viales, sino, sólo, las espirituales". En ese sitio, en medio de la amistad de los libros, las plantas y los pájaros, residiría hasta el término de su vida. Durante largos años fue profesor titular en la Universidad Nacional de Arte de Mendoza, donde formó un calificado grupo de alumnos, entre los cuales se hallaba la que sería su esposa. En el predio de Chacras, entornado por un frondoso e inspirante marco vegetal, estableció su taller, de tamaño reducido, pero íntimo y cordial. Allí tuve el gusto de conocerlo por vez primera, rodeado de figuras de yeso, mascarillas, grabados, y numerosas maderas vírgenes, que parecían estar esperando el toque fecundo del genio, juntamente con gubias, cinceles y la lupa imprescindible para agrandar la imagen que se iba gestando, con sus mil filigranas, sus luces y sus sombras.

Personalidad polifacética, la suya. Visceralmente cristiano, poeta de alma, Delhez era un hombre de vastísima cultura, interesado en un copioso abanico de temas, gran conversador y bromista infatigable. Tal es el Delhez que tuve la satisfacción de conocer y de tratar, un hombre que habiendo recibido el gran aporte de la tradición cultural europea, se aquerenció en nuestra tierra, haciéndose más argentino que muchos argentinos. Jamás disimuló su cordial amor por nuestro pueblo. Junto a la música clásica, por la que sentía predilección, no consideraba un desdoro escuchar música folklórica o incluso un buen tango.

Su producción xilográfica abarca un temario muy amplio. Jocoso en sus *Bagatel-linos* (su "Gatomaquia" resulta encantadora); simbolista y místico, cuando se trata de interpretar temas de la Escritura; trágico y alucinante en su serie "Danza Macabra", sobre el tema de la muerte, que fue la obra que más estimó, con sus estructuras óseas, los cráneos secos. trágicos, risueños o expectantes, obra genial, por cierto; poético y melancólico en su imponderable serie "Arquitectura y Nostalgia", donde revela su afición por la arquitectura y la geometrización creativa, con un delicado toque de añoranza, obra que me ha resultado de veras fascinante. Nada digamos de sus espléndidos comentarios a diversos libros de Dostoievski, sobre todo el dedicado a *Crimen y Castigo*. A raíz de esta última colección de grabados, salió a la luz otra de las virtualidades de su arte, la escultura, que comenzó a practicar justamente con motivo de dichos comentarios. Y así hemos podido ver sobre un estante de su taller las cabezas de Raskolnikov, Sonia, Katia, en yeso o en arcilla. Una vez que tuvo a aquellos personajes al alcance de su mano, por así decirlo, se aferró al texto del escritor, se "esclavizó", como él lo

dice, a dicho texto, para hacer las xilografías, donde aquellos personajes aparecen de frente o de costado.

En lugares muy diversos se han realizado exposiciones de las xilografías de Delhez, no sólo en nuestra patria, sino también en Chile, Paraguay, Estados Unidos, Canadá, Suecia, Alemania, Francia, Italia, Inglaterra, Japón, en total más de cien muestras. Cuando cumplió los 80 años, el gobierno belga le rindió un sentido homenaje, con una abundante exposición retrospectiva de su obra. El comentario dedicado a los Evangelios recorrió distintas ciudades del Japón; fue como un viaje evangelizador en aquella gran Nación, patrocinado por una princesa católica, la hija del emperador Hirohito.

Hoy, gracias a un esfuerzo denodado de Ediciones Gladius, se reproducen por primera vez las espléndidas xilografías de su comentario al Apocalipsis. Esta obra iba a ser impresa por la Editorial Kraft, que es la que publicó su comentario a los Evangelios. Pero por motivos ajenos a dicha Editorial, el proyecto no se pudo concretar en su momento. Conociendo el valor del trabajo, me dirigí a la viuda de Delhez y a su familia, quienes generosamente otorgaron el permiso para la presente edición.

Pocos artistas se han animado a comentar un texto tan arduo como el Apocalipsis. Lo intentó Albert Durero, pero sólo en catorce cuadros; también Gustav Doré, en cuatro grabados. Tales son sus antecesores en este campo. Un calificado crítico de arte europeo dijo que en el arte del grabado había tres D: Durero, Doré y Delhez. La señora de nuestro artista me contó que cuando su marido se resolvió a llevar a cabo el presente comentario visual de los temas esjatológicos, comenzó por abocarse a una intensa lectura de obras exegéticas del Apocalipsis. Mantuvo, asimismo, una nutrida correspondencia con el recordado P. Leonardo Castellani, el cual estaba escribiendo a la sazón su sabroso libro *El Apokalypsis de San Juan*. Quien lo haya leído, encontrará varias de sus intuiciones en la obra artística de Delhez. Por ejemplo, la imagen de "Las Tres Ranas" (lám. 37), que salen vomitadas de la boca del Dragón y de las dos Bestias, la primera de las cuales representa el liberalismo, con la cabeza de Rousseau, la segunda el socialismo, con la cabeza de Marx, y la tercera el modernismo religioso, con la figura de un sacerdote revestido de estola. En su comentario señala Delhez que tanto en éste como en otros casos, cuando personifica así a las figuras apocalípticas, no intenta afirmar que los personajes identificados agotan las figuras respectivas, ya que ello constituiría una carga excesivamente concentrada sobre las espaldas de dichas personas. Trátase tan sólo de una aproximación, pero que no deja de ser aleccionadora.

Quisiéramos destacar el carácter *intelectual* del arte de Delhez. Bien ha señalado Coomaraswamy la inconveniencia de la palabra "estética"

para calificar al arte. El original griego de dicha palabra, de uso relativamente reciente, no significa más que sensación o reacción instintiva ante los estímulos externos; la sensibilidad que denota la palabra *áisthesis* se halla presente tanto en las plantas y en los animales como en el hombre. El arte es virtud intelectual, no física. Por cierto que implica una respuesta por parte del hombre que contempla la obra, pero es una respuesta más elevada que la que puede darse en el plano exclusivamente sensible, e implica cierta comunión de la belleza interior con la belleza exterior. La belleza auténtica, que los antiguos definieron como "el esplendor de una forma", o "el esplendor de la verdad", es eminentemente intelectual, un goce del espíritu que, partiendo de la inteligencia, alcanza, por cierto, a la totalidad del hombre, sentimientos incluidos.

La belleza de las xilografías de Delhez brota primariamente de la inteligencia del maestro, de la visión de las formas, que luego plasma en la materia. Cada una de ellas no es sino el desemboque de un prolongado estudio, de una detenida meditación de los textos del Libro Sacro y de sus interpretaciones mejor fundadas. El simbolismo de las representaciones es la concreción sobre la madera, del entramado intelectual urdido precisamente por el artista. La idea se hace materia, el verbo mental se hace tabla, y luego, imagen sobre el papel. Nada hay de estética del azar, nada de fantasmagorías subjetivizantes. Todo es deliberado y conciente. De esta manera han concurrido distintas vertientes: su imaginación inagotable, su inteligencia, su versación doctrinal, su penetrante sentido artístico, y su capacidad de orfebre, haciendo de sus ilustraciones un poema plástico, literario, filosófico y teológico sobre los diversos capítulos del Apocalipsis.

La inteligencia se ha desposado con la poesía y con el lirismo de la pintura. En carta a uno de sus amigos, refiriéndose a su propio arte, le dice "que «pienso» larga y profundamente en cuanto a su elaboración, nunca en cuanto a su impulso". Su mensaje se vuelve conceptual y exegético, en el seno de una rara mezcla de seriedad e ironía, de drama y humor.

El autor ha entendido perfectamente que el Apocalipsis es una obra religiosa la vez que un poema sacro. Por eso en su comentario gráfico hay infinidad de alusiones, referencias y evocaciones. Para concretarlas no teme recurrir la significado de las constelaciones, así como a las sugerencias de los signos astrológicos, donde cobran vida Marte, Júpiter, Saturno y Mercurio. Las visiones juánicas constituyen un estímulo para la fantasía del autor.

Pero el Apocalipsis no es sólo un poema. Es también un libro histórico, de teología del acontecer histórico. Delhez trabaja sobre el presupuesto de que se trata de una profecía que, con el andar del tiempo, se va convirtiendo reiteradamente en historia. Para visualizar un concepto tan arduo, recurre al expediente de desarrollar un mismo episodio en

distintos planos, a veces dos o tres. Él mismo ha comparado su estilo con el del sueño profundo, donde, sin asombros, presenciamos y vivimos acontecimientos que resbalan unos sobre otros, se interpenetran o transcurren en orden invertido. Cuando estamos despiertos, lo que rige es la coherencia lineal del desplegarse de los hechos en el tiempo. En cambio el desarrollo del Apocalipsis es cíclico, semejante al del sueño.



Autorretrato
Víctor Delhez

Delhez ha advertido que las visiones de San Juan son simultáneamente del orden celestial y terrenal, conteniendo todo el tiempo hasta el límite de su existencia, hasta que "ya no habrá más tiempo". Nuestro artista estudia los temas desde la tierra a los cielos, como si las acciones fuesen contempladas no con los ojos temporales del hombre sino desde la mirada eterna de Dios. Su estilo, nos explica, es semejante al del cine donde, a veces, en lugar de sucederse las imágenes, se proyectan de manera superpuesta, de modo que el tiempo queda superado y los instantes no se suceden. El resultado son líneas, curvas y ángulos en fuga, que danzan y se sumergen en un mundo de imponderables, expresando así la convergencia de lo finito y lo infinito, del hombre con sus virtudes y del hombre con sus vicios. Tantas virtualidades, el pasado, el presente y el futuro, que se imbrican entre sí, el tiempo físico, el tiempo metafísico y el tiempo teológico, parecen escollos desmesurados para las posibilidades del arte. ¿No es ello demasiado incoherente? Aparentemente sí, pero, según dice el mismo Delhez, la "incoherencia" que a primera vista caracteriza al texto sagrado no es tal sino por la debilidad de nuestro poder para percibir algo superior, que no es sino "la coherencia de lo sobrenatural". Una suerte de "locura divina", que en cierta forma trae al recuerdo el arte de van Gogh.

E1 lenguaje de Delhez es eminentemente simbólico, como cumple al texto sagrado. Cabezas de enormes cráneos y rostros insignificantes, representan el espiritualismo; al revés, caras inmensas y cabezas reducidas, figuran el materialismo; asoman rasgos de ideólogos y de caudillos que aluden a luchas políticas, como las de 1789, o religiosas, como las de la época de Lutero. Detallar aciertos sería tarea de nunca acabar. Las "Siete Iglesias" son figuradas por sendos candelabros sobre los cuales se yerguen siete catedrales en catorce estilos (lám. 1). Los "Veinticuatro Ancianos", cuyo conjunto forma en una de sus láminas una especie de cordillera (lám. 2), aparecen en otra, cuando se trata de las Bodas del Cordero con la Iglesia, ubicados entre los cuatro animales simbólicos, sobre estructuras catedralicias (lám. 42). La gran muchedumbre que se congrega ante el trono del Cordero, con palmas en sus manos, es representada como en continuidad con lo sucedido en Jerusalén, el domingo de ramos; la curva descrita por la procesión se continúa hacia arriba, hacia el cielo, donde el cortejo coral, con sus palmas, alaba regocijadamente al Cordero (lám. 9). El Jinete Blanco, al que el artista identifica con Cristo, el Fiel, el Veraz, eleva su espada, una espada que es verbo pero que puede ser también hoz que comanda la milicia blanca (lám. 3). El Tercer Jinete, montado sobre un caballo negro, representa el capitalismo superabundante; en aspecto de burgués, saluda con una mano, mientras que con la otra tiene el látigo y la balanza, en cuyos platillos hay aceite, trigo y bolsitas de denarios; la montura lleva como colgaduras signos monetarios (lám. 3).

Especial consideración merece el conjunto de grabados donde aparecen Satanás y las dos Bestias que lo secundan. El demonio, que pretende emular a Dios Padre, se muestra coronado como rey. Le hacen séquito las dos bestias auxiliares. La Primera, que es el Anticristo, representante del poder político anticristiano, se hace presente en varios de los grabados. La primera vez, siguiendo el texto sagrado que la muestra con siete cabezas, el artista figura en ellas a los siete Emperadores romanos que persiguieron a la Iglesia en la época paleocristiana, como lo entendieron los primeros exégetas (lám. 21). En las figuraciones posteriores se va insinuando el carácter seductor del Anticristo, quien logra atraer hacia sí una multitud, en base a la gran impostura que ha proyectado: remedar al Verbo encarnado. De tanto cambiar de táctica, de promesas, de procedimientos, de tanto mentir, acusar y enredar, Delhez se revela genial al acabar mostrándolo hecho finalmente un ovillo inextricable (lám. 44).

La Segunda Bestia, nuevo retoño de Satanás, es muy distinta de la Primera, ya que no apunta al ámbito de la política, como aquélla, sino de la religión, dentro del gran plan diabólico de tergiversación. Si la Primera Bestia busca el remedo del Hijo, Rey de reyes y Señor de señores, la Segunda pretende remedar al Espíritu Santo, es decir, que busca mo-

verse en el plano espiritual. Es la Iglesia Adúltera, o mejor, el sector de la Iglesia que, apartándose del Esposo divino, adultera con los amantes de la tierra, se acomoda con el espíritu del mundo y, más concretamente, con el Anticristo en persona. Delhez la muestra a veces con cabeza de loro, una parodia mamarrachesca de la paloma que representa al Espíritu Santo. Cuando el Apocalipsis anuncia la aparición de la Segunda Bestia la describe con "dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero su lenguaje es como el de un dragón" (Ap 13, 11). Delhez se inspira en ello al representarla como fantoche ridículamente alado, en actitud untuosa; su cabeza de cordero tiene expresión beatona y sus pezuñas esbozan un gesto de oración (lam. 26). En otra de las láminas, cuando la Segunda Bestia es vencida junto con la Primera, y arrojadas ambas al estanque de fuego, el artista la muestra en un rincón del grabado, conservando su gesto de falsa unción y balando lastimeramente (lám. 44).

He ahí las dos figuras auxiliares del demonio, el Gran Protagonista de la Mala Causa, enfrentado con Cristo, el Gran Protagonista de la Redención. Se podrá coincidir o no con la manera como Delhez ha representado a estos dos personajes claves del Apocalipsis, pero nunca se podrá desmerecer la lucidez con que se acercó a figuras tan siniestras como llenas de contenido.

Este combate, que constituye algo así como el telón de fondo de las visiones juaninas del Apocalipsis, evoca el gran tema agustiniano de las Dos Ciudades, graficado por Delhez con esplendorosa belleza y tremendidad. Cuando el artista quiere expresar el campo del bien, nada le parece más adecuado que los espectáculos que le ofrece la Cristiandad medieval, como concreción histórica de la Ciudad de Dios. Durante su adolescencia y juventud, todavía en Europa, las catedrales le ofrecieron un elocuente ejemplo de la victoria del bien, y el alma de esos templos le habló del triunfo de la Realeza de Cristo, con la consiguiente impregnación del entero orden temporal con el espíritu del Evangelio. Esas catedrales no eran sino los silenciosos recintos de la fe y los baluartes de la sacralidad. Más de una vez las notas de los órganos catedralicios penetraron sus entrañas de artista, y la espiritualidad azul y rojo de sus *vitreaux* estimularon su instinto creador. Advertimos reminiscencias de todo ello en muchas de sus obras. Como ha escrito Guillermo Pietra Sierralta, "sus tablas fueron adquiriendo la categoría de pequeñas grandes catedrales: catedrales por el paciente y ahincado quehacer y porque en ellas anidaron un amor creativo y una idea. Catedrales porque todo vino como un mandato y porque todo fue estudiado, regulado, medido". La catedral es para Delhez el símbolo del triunfo de la Ciudad de Dios sobre el Dragón. Los penúltimos momentos de la historia contemplarán la revancha del espíritu del mal por medio del triunfo temporal del Anticristo.

Creemos que en el contexto de este gran combate teológico que da sentido al devenir de la historia debe entenderse el modo como Delhez ha contemplado aquella escena del Apocalipsis donde el Señor le ordena a San Juan que mida el templo de Dios y de sus adoradores, dejando afuera lo demás: los monstruos góticos de la arquitectura exterior del templo, que representan la Cristiandad, observan el avance de los monstruos apocalípticos, que contrastan con el interior apacible del templo (lám. 20). Interesante, asimismo, resulta advertir de qué manera, en la lámina que representa la guerra en el cielo entre Miguel y el Dragón, cuando la batalla en primer plano exhibe un aspecto glorioso, mostrando aún Satanás su belleza rebelde, a medida que la lucha se distancia en planos más lejanos, el demonio se va transformando, diluyendo, entrando en la no-figuración voluntaria hasta la monstruosidad final (lám. 24).

Cuando con motivo de la lámina 46, Delhez comenta el grabado que dedica al Milenio, resultado del triunfo de Cristo sobre el Dragón y sus dos Bestias auxiliares, escribe que no le resultó posible figurar esta nueva situación sino a través de la arquitectura, arte comunitario por excelencia: "Y así me empeñé en trazar una ciudad-órgano, tratando de evocar la musicalidad de un tema cuyo motivo florece en el cantabile de Cristo y los Santos en sus tronos en las alturas alcanzables. No creo que el hombre haya jamás creado una arquitectura como la gótica, tan cercana al espíritu dinámico cristiano, tanto en su faz mística como escolástica, poniendo estas dos dentro de una unidad que rige en su decoración no menos que en el acontecer de su edificación material. Fue increíblemente gótico, pues, el estilo, o mejor dicho, el aspecto arquitectónico que apliqué al Millenium".

Resulta fascinante advertir cómo los acontecimientos de nuestra época, el triunfo creciente del materialismo, las dos guerras mundiales, el descubrimiento de la desintegración del átomo, llevan al autor a expresar los sucesos apocalípticos en un lenguaje de enorme actualidad, poblado de aviones, cohetes teledirigidos, estaciones interplanetarias, buques de guerra y explosiones nucleares. Sus primeros estudios de ingeniería, sobre todo en la Universidad de Lovaina, lo habían iniciado en los secretos de la técnica, lo que se manifiesta en sus grabados. El Dragón que persigue a la Mujer de las doce estrellas, adopta la forma de un tanque de guerra, apuntando con seis cañones a la Iglesia (lám. 25). Este intento de aplicar el Apocalipsis a los tiempos actuales no significa que el autor considere necesariamente los tiempos presentes como los últimos de la humanidad, si bien se inclina a pensar que es posible y aun probable que sean realmente los postreros.

Bien ha escrito Carlos Massini Correas, en el prefacio de los comentarios a los grabados, que el Apocalipsis se presta de manera particular para ser ilustrado visualmente. "No tenemos más que abrirlo para ver el

desfile, dentro de un desborde oriental, de las más torturadas imágenes, ya sean los sellos, las trompetas, ya las copas; aparezcan los ángeles, las bestias, los sabios, los santos, las rameras; todo ello se levanta, con fuerza de ensalmo, para irnos llevando al más grande acontecimiento religioso: el Juicio Final. Los animales, ya sean los famosos caballos, las ranas, los peces, o ya las visiones cosmológicas, el sol, la luna, los astros, el cielo estrellado, todo ello salta ante nuestros ojos con el resorte interno más punzante que puede brindar la poesía. En este inmeneo mar de sangre, de fuego, de luz y de tinieblas, se sumerge el artista intérprete...". Cuarenta y nueve enfoques de una amplia gama de temas. Recordemos que el número 49 es el cuadrado del 7, el número del ciclo concluido.

Justamente la lámina 49 nos habla de la victoria final, donde la serpiente vuelve a su lugar, la ciencia entra de nuevo en la órbita de la sabiduría, y el árbol retoma su sencillez original. Es el Paraíso reconquistado.

La xilografía trabaja con blancos y negros. No otra cosa permiten los tacos originales. Como se sabe, cuando el artista quiere anular un taco lo hace cepillándolo o rayándolo, de modo que quede inutilizable. Delhez siguió otro camino, según lo manifiesta en carta a la Sra. Conservadora del Gabinete de Estampas de Bruselas, fechada en 1967. Allí le dice que en lugar de destruir los tacos de tiraje concluido, tomó la costumbre de introducir pasta coloreada en las tallas. "Pero, atención, sin lugar a dudas hemos salido del campo del grabado. Ausente el papel, la madera no se manifiesta como un intermediario entre la obra y su multiplicación, de hecho o posible (lo que determina su carácter de «grabado»), sino como una obra en sí". Fue un momento de su vida, donde pensó que el color no restaba funcionalidad al grabado. No somos quién para discutir su opinión, pero nos parece que el blanco y negro resulta más sugerente para obras de este estilo, donde el misterio acecha a cada monento. Por algo el gran cineasta ruso Andrei Tarkovski prefirió hacer sus películas, tan preñadas de simbolismo, en blanco y negro. Por ejemplo en su espléndida obra sobre Rubliov donde sólo al final aparecen sus iconos, sobre todo el de la Trinidad, en la plenitud del color. Todo el resto se mueve en los marcos tan sugestivos del blanco y negro.

Tratándose de un escrito tan simbólico, como lo es el libro del Apocalipsis, sólo visibilizable por representaciones igualmente simbólicas, Víctor Delhez ha tenido la osadía de acompañar cada lámina con un comentario explicativo, de su autoría, reuniendo así una suerte de trilogía: la fuente escriturística, su interpretación plástica y el comentario escrito. Decimos osadía porque dicha decisión constituye un auténtico desafío al marcado subjetivismo que caracteriza a buena parte de los artistas modernos, que considerarán un agravio al espectador no dejar-

le librada la interpretación de sus cuadros. Ello para nada le preocupa a nuestro autor. Lo que quiere es servir a Dios y a los hombres, no a la presunta estética, "y si la estética no me permite servir, en la forma que yo creo buena, serviré sin estética; quién sabe si así no hago arte", dice magníficamente. Lo que busca no es primariamente expresarse, sino dar a conocer el contenido de un libro tan denso y oscuro como el Apocalipsis, desconocido para la mayoría, incluso entre los cristianos, de modo que "puedan asomarse por intermedio del contenido apocalíptico de mis grabados y con la ayuda de Dios, al Apocalipsis mismo, ese libro siempre de máxima modernidad".

Como se ve, late en el corazón del artista un designio apostólico. Para llevarlo a cabo se ha valido de la incisión y el trazo en la madera, material tan noble como maleable, dócil y plástico, apto para la docencia evangélica.

El intento quedó logrado. El mismo Delhez se sintió satisfecho. En una de sus cartas escribió: "Para algunos mis ilustraciones de Dostoievski son mi apogeo. Para la mayoría lo es el Apocalipsis. Para otros lo es Baudelaire o la Danza Macabra. Para mí, a quien nada le cuesta mirar su trabajo como si fuera de un extraño, lo es la última". Nosotros nos sentimos enrolados entre los que consideran el Comentario al Apocalipsis como su obra suprema. Y compartimos lo que su amigo, Fernando Diez de Medina, le dijera en cierta ocasión: "He juzgado algunos de tus grabados como geniales. La mayoría de los Apocalipsis cobran el tono mayor y majestuoso de tu estilo".

En diversas ocasiones nos hemos referido a la importancia de proponer a la consideración del hombre de nuestro tiempo el gran tema del Apocalipsis. Vivimos en una época signada por la tragedia, donde los precursores del fin de los tiempos parecen hacerse cada vez más visibles y palpables. En continuidad con las interpretaciones sobre la escatología que nos ofrecen los estudios teológicos y escriturísticos, cobra todo su valor este formidable libro donde la exégesis se vuelve imagen, poema, símbolo y júbilo coral.

SER, VERDAD Y CREACIÓN

GUILLERMO A. ROMERO

Dedicado a Leonardo Castellani y Julio Meinvielle, dos sacerdotes de Dios y maestros inolvidables.

Introducción

Dice Chesterton a propósito de la biografía de San Francisco de Asís: Si un hombre se pone cabeza abajo y andando con sus manos ve el mundo invertido, tiene la impresión que la tierra cuelga del cielo. El efecto así obtenido acentúa la idea de dependencia. Si San Francisco hubiese visto en uno de sus sueños singulares la ciudad de Asís invertida, mientras para la vista normal, las grandes piedras de sus murallas y los macizos fundamentales de su elevada ciudadela y de sus torreones parecían darle mayor seguridad y firmeza, al invertir todo aquello su propio peso la haría aparecer más débil y en peligro mayor. Esto no es sino un símbolo, pero explica un hecho psicológico. A partir de allí, San Francisco o cualquier otro que hubiera experimentado esta visión, debió de verlo todo bajo una luz nueva y divina de eterno peligro y dependencia. En vez de sentirse orgulloso de su poderosa ciudad porque era imposible conmoverla, debía de agradecer al Dios Omnipotente que no la soltara en el vacío; debía agradecer a Dios que no soltara el cosmos entero, como un inmenso cristal para convertirlo en lluvia de estrellas.

Ésta es de algún modo la diferencia de visión del cosmos que hay entre un hombre común y un santo. Este sentido de dependencia divina, por ejemplo, es para el artista como la luz de un rayo, en cambio para el santo es como pleno mediodía.

Porque en esta dependencia que tiene el cosmos entero respecto de Dios consiste precisamente el aspecto más decisivo de la creación y, si bien aquí voy a hacer sólo consideraciones filosóficas, es la visión del santo como lo ve Chesterton [1], la que mejor ilustra el aspecto más real de nuestro tema.

---

1 G.K.Chesterton, *San Francisco de Asís*, Obras completas, Plaza y Janes Editores. Bs. As. 1962, pag. 438 y sig.

Este poeta, San Francisco, alaba precisamente la creación en cuanto acto de creación. Alaba el paso o transición de la nada al ser.

Es el místico que pasa a través del momento en que no existe sino Dios, presencia en cierto modo, los principios sin principio en que nada existía.

Es también como dice Ignacio Anzoátegui: "el señor y el servidor de todo lo creado, el hombre-niño para quién todo se creó y que fué creado para que sirviera de testigo del espectáculo de la creación. El hombre para quien nace la creación cada día vestida de fiesta inaugural (...) Es el hombre humilde por imposición de su propia exelencia porque ninguna humildad es más auténtica que la que emana del señorío" [2].

Y si, como enseña Santa Teresa, "la humildad es andar en Verdad", es entonces necesaria para poder percibir este sentido de sublime dependencia que constituye la roca viva de la realidad, su verdad más profunda.

Quien ha visto el mundo entero pendiente de Dios por un cabello ha visto la verdad, podemos casi decir la verdad desnuda. Quien ha tenido la visión de su ciudad invertida la vio tal como es, totalmente dependiente.

Jacques Maritain [3], nos recuerda en este punto que "todo depende aquí de la intuición natural del ente, de la intuición de ese acto de ser que es la forma de toda forma y la perfección de toda perfección, en el que todas las estructuras inteligibles de la realidad tienen su definitiva actuación, y que se expande en actividad en todo ser y en la intercomunicación de todos los seres".

Porque a partir de aquí y para entender el tema de la creación, el sentido del ser tal como lo concibió Santo Tomás es el que nos va a ir mostrando cada uno de los aspectos del ser y de la verdad en relación con Dios.

1. El mundo como creación

El carácter creatural del mundo depende en el pensamiento de Santo Tomás, de la noción de participación como es patente en la generalidad de los lugares en que trata la cuestión, y fundamentalmente en sus escritos de madurez. Vamos a tratar ahora de ese aspecto del ente finito.

---

2 Ignacio B. Anzoátegui, *Antología*, Jorge Ferro y Eduardo Allegri, Ed. Culturales Argentinas, Bs. As. 1983.

3 J. Maritain, *Aproximaciones a Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994. En el presente trabajo voy a citar la Suma Teológica usando el texto latino de la edición crítica Leonina y la traducción de la edición B.A.C., Madrid 1964.

Vemos en efecto, que todas las cosas del mundo son, pero no totalmente,es decir comportan alguna limitación, tanto desde el punto de vista de las especies como de los individuos que pertenecen a cada especie.

Es claro que en el orden de los individuos ninguno agota toda la virtualidad de la especie, así como Pedro no tiene en sí toda la humanidad, sino que más bien recibe en su individualidad la forma de hombre, es decir participa de la humanidad; el mismo razonamiento podríamos hacer con cada uno de los seres que componen el universo. Percibimos también que toda limitación o finitud nos muestra al ente como participado, así como la pluralidad de entes hace que unos sean más o menos perfectos que otros como condición *sine qua non* para la misma existencia de la multitud. Es de aquí de donde sale la noción de ente por participación toda vez que un ente tiene alguna perfección de modo limitado y compuesto la tiene por participación de otro a quien le conviene esencialmente o sea en virtud de su misma naturaleza. Es decir tal ente por participación es necesariamente causado pues el ser ente por participación le da su carácter de efecto y de esto se sigue que es causado [4]. Pero la primera y más universal de las perfecciones es el mismo ser (*ut actus essendi*), pues una cosa es tanto más perfecta cuanto más en acto está y está más en acto cuanto más es [5], porque el ser es la actualidad de todas las formas o naturalezas, ya que no habría bondad o humanidad actual si de hecho no existiesen [6]. De donde vemos que todos los entes en los cuales se da la limitación, la finitud, la multiplicidad son compuestos, en el universo corpóreo compuestos de materia y forma, y también de esencia y ser participado a modo de potencia y acto. En el orden de las substancias intelectuales, que están exentas de materia conservan la composición de acto y potencia en donde la potencia es la esencia o naturaleza o,bien la quidditas y el acto es el mismo ser (*ipsum esse*) [7].

En suma en el mismo concepto de ente finito está para Santo Tomás incluída la noción de participación. El dice en efecto "el ente es lo que participa de modo finito del ser (*ens autem id quod finite participat esse*)" [8]. Y El ser es la primera perfección, como dice Santo Tomás: "El ser es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas

---

4 Santo Tomás de Aquino, S.Th.I q.44 a.1 ad 1: "quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum..."

5 S.Th.I q. 5 a.1 c.: "Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei..."

6 S.Th.I q. 3 a.4 c.: "quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse..."

7 De Substantis separatis, caput 3, 59: "quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia inmunes, non tamen esse eas inmunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans ens, oportet esse compositum ex potentia et actu".

8 In l. De causis L.VI, 175 ED: "ens autem id quod finite participat esse".

como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto es, y por ello es el ser (*esse*) la actualidad de todas las cosas, hasta de las propias formas. Por consiguiente no se compara con las cosas como el recipiente con lo recibido, sino más bien como lo recibido con el recipiente. y así cuando digo por ejemplo el ser del hombre, o del caballo, o de otra cosa cualquiera, entiendo el ser como algo formal y recibido, y no como sujeto a quien compete el ser" [9].

De lo expuesto sacamos en conclusión que todas los entes que componen el universo son compuestos, o sea tienen ser (*habens esse*), pero no son su ser y se componen por esto de quidditas o esencia como potencia, y ser como acto (*esse ut actus esendi*), es decir el ser no les compete en virtud de su *quidditas* o esencia. Luego son entes por participación (*ens per participationem*). Como el mismo Santo Tomás dijo: *"Ens autem id quod finite participat esse"* [10].

Ésta es la última resolución metafísica del ente finito y la que lo ubica o constituye como creatura, porque antes dije que de ser por participación se sigue necesariamente la razón de efecto o sea el ser causado y como aquí se trata de la última resolución metafísica posible (estrictamente en el orden del ser), es causado en cuanto a la totalidad del ser (*totius esse*). Pues puesto el ente por participación se impone con necesidad el Ser por esencia (*esse per essentiam*), o sea Dios como su causa propia y primera. De esto no está exenta ni siquiera la materia prima [11], porque tiene ser en potencia y es sujeto de los entes corpóreos, siendo el primer principio pasivo, y como" toda pasión es efecto de alguna acción, logicamente el primer principio pasivo debe ser efecto del primer principio activo, que es Dios, pues todo lo imperfecto es causado por lo perfecto" [12]. Por otra parte los efectos más universales siguen a las causas más universales y el ser (*esse*) es el más universal de los efectos, de donde es el efecto propio de la más universal de las causas: Dios entendido como el Ser por esencia (*esse per essentiam*) que es la causa universal de todo el ser [13].

---

9 S.Th.I.q 4 a. 1 ad. 3: "ipsum esse set perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico «esse» hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse".

10 Idem (7).

11 S.Th.I pars q.14 a.11 ad 3: "materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse (...) Si bien la materia debido a su potencialidad, se aleja de la semejanza con Dios, sin embargo, como aún así tiene ser, logra alguna semejanza con el ser divino".

12 S.Th.I.q.44 a. 2 ad. 2: "passio est effectus actionis.Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi: nam omne imperfectum causatur a perfecto".

13 S.Th.I.q.45 a.5 c.: "quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei.Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere.

Es decir el mundo depende de Dios de un modo radical en cuanto a la totalidad de su ser (totius esse) y como dijimos en la introducción, en esto consiste su caracter creatural.

2. Modos en que participa el mundo de Dios

Santo Tomás concibe al universo con un orden y continuidad jerárquica, según una mayor o menor perfección de los individuos dentro de cada especie, y de éstas dentro del género respectivo; siempre siguiendo una mayor extensión de la formalidad o perfección de que se trate, que es el objeto de la participación, lo que indica al mismo tiempo una penetración mas íntima en las perfecciones absolutas del ser [14]. Tomando en esto el principio del Pseudo Dionisio, "lo supremo de lo inferior toca lo ínfimo de lo superior" [15], es que concibe al universo en consecuencia, con una íntima continuidad.

El Angélico distingue una doble participación [16]: Q.L.II q.2 a.3c.

1) Una participación predicamental unívoca, en la que todos los participantes tienen en sí la misma formalidad. Esta forma no existe en sí, sino tan solo en los participantes, por ejemplo:

a) Los individuos que participan la forma de la especie: Juan,José y Pedro participan de la humanidad.

b) Las especies participan el género común como al todo formal: Perro, Caballo y Hombre participan de la animalidad [17].

2) Una participación trascendental vertical análoga: aquí los participantes no poseen en sí mismos, más que una semejanza compuesta con la formalidad que subsiste en sí, simple, separada e independiente, en plena posesión de sí, es el modo según el cual los entes por participación participan del Ser por esencia (*esse per essentia*) [18].

Inter omnes autem effectus, universalissimum, est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus".

14 Cornelio Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Ediciones Rialp, S.A.Madrid 1977, pag.393.

15 Doctrina de los grados ontológicos que Santo Tomás toma del Pseudo Dionisio, quien en el cap 7, parág. 2 de *De divinis nominibus* (PG 3 872) escribe: "semper fines primorum coniungens principiis secundorum". Santo Tomás expresa esta idea así: "Supremum infimi attingit infimum supremi", traducimos así: Lo supremo del (género) inferior toca a lo ínfimo del (género) superior. Q.D. de Spir. creat. a.2 c.

16 Quodl.II q.II a.3 C.: "Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter"

17 Quodl. II q.I a.3 c.: "Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie.Hoc autem modo esse non participatur a creatura".

18 Quodl.II q.I a. III c.: "quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur:uno modo essentialiter, alio modo per participationem: Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter.Secundum ergo hoc dicendum est,quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse".

Como dice el Padre Cornelio Fabro, uno de los intérpretes más destacados de Santo Tomás sobre todo en este punto de su doctrina: "Los minerales en su orden (...) Los seres vivos, según el grado de perfección de la vida; los seres inteligentes según las formas y modos de conocer. De los animales dotados únicamente del sentido del tacto a los animales superiores, de estos al hombre que elabora las ciencias y al ángel que intuye la verdad".

"En términos estrictos: Toda perfección que se halla conforme a un más y a un menos y por ello se muestra participada, se conecta con la perfección que es tal por esencia; es decir la pura esencia de esa perfección exige la posición de la perfección subsistente o separada, pero dado que son perfecciones predicamentales no pueden existir separadas en acto. Así esta primera fase es de carácter formal no real." Por ejemplo perfecciones como humanidad, equinidad, y en suma cualquier especie, o bien animal como género.

"La única formalidad a la que compete la realidad es el ser (*esse*) en su posición metafísica original. Ejemplo de esto es el ser como perfección separada, que es el mismo Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), es decir Dios. Y todas las perfecciones tanto las predicamentales como las reales participan del mismo Ser que es su causa. Esto muestra que todo lo que de algún modo existe compuesto en las creaturas tiene su origen y fundamento en el mismo Ser [19].

Para Santo Tomás, según el grado de participación es el grado de semejanza de la creatura respecto del Creador. Así vemos que todas las creaturas guardan una semejanza (*similitudo*) con el Creador, vertical trascendental en tanto que Dios es la Causa Ejemplar de la creatura y por esto la esencia de la creatura imita la idea que de ella tiene la mente divina. De esta semejanza que es el fundamento, más precisamente de la veritas rerum me ocuparé en el proximo ítem [20].

Vemos también la semejanza que deriva de la presencia por esencia de Dios en toda la realidad creada y según la cual todas las cosas participan del ser, los trascendentales y las perfecciones puras, y que dan entidad e identidad a cada cosa.

Esta semejanza se funda en la trascendencia de Dios respecto de toda creatura en cuanto subsiste como perfección separada y por lo tanto sin límites en tanto que es el mismo Ser Subsistente (*ipsum Esse Subsistens*).

---

19 Cornelio Fabro o.c. pág. 397.

20 De Potencia q. 7 a.7 ad.6: "inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intelectum divinum: et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta,licet non habeat eumdem modum esendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo. Non eninm haec est ratio Dei cum dicitur. Deus est bonus, quia bonitatem creaturae intelligit".

Es decir que hay una doble participación trascendental o vertical: respecto de la esencia, y respecto del esse (los trascendentales y las llamadas perfecciones puras) y por esto una doble semejanza (*similitudo*) trascendental [21]:

a) Formal: Por imitación de la forma divina que se funda en la causalidad ejemplar de Dios.

b) Real: Por la presencia de Dios por su esencia que es el fundamento de la causalidad eficiente divina.

"El esse y las perfecciones puras representan el punto metafísico de encuentro entre la creatura y el Creador según una comunidad de pertenencia en sentido propio como efecto de la causalidad (creación) divina" [22], por eso, es que si bien todo el universo en cuanto es creado, es extrínseco (*opus ad extra*) respecto de Dios, toda creatura en cambio tiene una semejanza intrínseca con el Creador. Porque el Creador es la causa eficiente, ejemplar y final de todo lo que existe y está por presencia, esencia y potencia en el ente finito de un modo radical, en cuanto a lo más íntimo de cada ente (*ens, bonum, vivens, et huiusmodi*) [23], por ser el *Ipsum Esse Subsistens*, o bien el *Esse per essentiam*. Por eso por la participación trascendental vertical de Dios a las creaturas decimos que Dios está como causa propia más presente en su obra que la creatura en sí misma, como dice San Agustín [24].

Por último esta semejanza intrínseca de las creaturas con Dios se hace intensiva en las substancias intelectuales creadas como el ángel y el hombre, pues son hechas a imagen misma de Dios (imago Dei) por ser –*quasi in similitudinen speciei ipsius Dei*–. Esta imagen que se encuentra en todas las substancias intelectuales es verdadera no solo en el orden formal predicamental por participar del intelecto, sino también y sobre todo real, por participar del ser-*esse* –de un modo necesario [25], *a parte post creationem*– porque en virtud de su inmaterialidad, el ser-*esse* se adhiere de modo necesario a la forma, dirá Santo Tomás en la S.Th.I pars q.75 metaforicamente: "como la redondez al círculo" [26].

En el De Potentia q.6,a.6 ad 5 dice: *"Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse"* ("El mismo Dios que es Ser –en toda su pureza–, es de algún modo la especie de todas las formas subsistentes –

---

21 Marcelo Sánchez Sorondo, *La gracia como participación de la Naturaleza Divina en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Letrán-Salamanca, Universidades Pontificias, 1979 pág.138.

22 Idem 21

23 S.Th.Iq.13 a.3 ad1: "Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut «ens, bonum, vivens», et huiusmodi: et talia proprie dicuntur de Deo".

24 San Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11: "Dios mío, Vos estabais más dentro de mí que lo más íntimo de mí, y más alto que lo supremo de mi ser", Editorial Apostolado de la Prensa S.A., Madrid 1958, trad. al castellano P. Valentín Sánchez Ruiz, S.J.

25 Idem 21.

26 S.Th.I pars q. 75 articulo 4 c.

y en consecuencia del hombre– que participan del ser y no son su ser" [27]). O sea, en el orden formal predicamental se actualiza en las operaciones de entender y querer, y en el orden del ser –entitativo– tiene un ser necesario por participación, independiente del cuerpo, incomunicable e intransferible que sustenta sus operaciones de entender y querer.

En conclusión: 1) "en el orden formal predicamental –es decir en el orden de la esencia–,por participar del *intelligere* que está en el vértice de la *scala entium formal* aristotélica,"se da la imagen de Dios en la criatura intelectual [28].

Y, 2) En el orden real y esta es una conclusión de Santo Tomás, porque la substancia intelectual al ser inmaterial posee el ser-*esse* de modo necesario, y por eso es forma subsistente porque "el ser es para la forma como la redondez al círculo" en analogía del Angelico, por lo cual Dios que tiene el ser en toda su pureza es la especie de todas las formas subsistentes, aunque siempre se conserve el abismo ontológico infinito que separa a Dios de la creatura por ser Dios el Ser por Esencia –*Esse per Essentiam*– y la creatura por participación.

Hay otros tres textos muy claros a este respecto:

1) "En la primera formación del hombre según el efecto sale de su causa y en semejanza con la misma, se puede hablar de algún modo de una acción unívoca", esto entre la causalidad eficiente, ejemplar y final de Dios y su efecto formal, la criatura espiritual [29].

2) "El hombre, en cuanto es producido por creación en participación intelectual, es producido en semejanza de casi la misma especie de Dios, porque lo último que la naturaleza participa en semejanza de la naturaleza increada es la intelectualidad. Y por eso solo la creatura racional se dice (hecha)a imagen(de Dios)" [30].

3)"La Verdad primera es en cierto modo del mismo género del alma, siempre que tomemos género en el amplio sentido en que se dice que todas las cosas inteligibles e incorpóreas pertenecen al mismo género" [31].

---

27 Q. D. De Potentia q. 6 a. 6 ad. 5

28 Idem 21.

29 In II Sent. dist. 16.Div. Text.: "In primo ostendit formatione hominis, secundum quod exit a sua causa et in similitudinem ejus, ut ostendatur quoddanmodo esse actio univoca".

30 In Sent. dist. 10 q.2 a.2 sol. 1: "Homo, in quantum per creationem producitur in participatione intellectus, producitur quasi in similitudinem speciei ipsius Dei; quia últimum eorum secundum quae natura creata participat similitudine naturae increata, est intelectualitas. Et ideo sola rationalis creatura dicitur ad imaginem".

31 Q.D. De Veritate q.1 a.4 ad 8: "Veritas prima quodam modo est de génere animae, large accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur per modum quo dicitur". Act. XVII vers.28: "Ipsius enim Dei et nos genus sumus" (Somos del linaje del mismo Dios). La traducción usada en el texto de este estudio es la de Humberto Giannini y Oscar Velásquez, Univ. de Chile 1978.

Esta semejanza intrínseca intensiva en que consiste la imagen de Dios en la creatura intelectual, Santo Tomás la entiende como una peculiarísima inmanencia de la presencia de Dios en dicha creatura, y la manifiesta con una fórmula muy elocuente: *"Nulla substantia illabitur mentis nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam"* [32] (Ninguna substancia penetra la mente sino solo Dios, que está en todas las cosas por esencia, presencia y potencia).

Y esta presencia tan peculiar es fundante respecto de la causalidad divina en la criatura intelectual.

Dios, en consecuencia está presente penetrando en la esencia del alma (como *illabitur*) por cuanto la crea en la totalidad de su ser (*in esse*), y la sustenta en todo su ser (*in esse*), y penetra en las facultades del alma, como Luz en luz, Libertad en libertad, y Amor en amor. Luz, Libertad y Amor fundantes [33].

La creatura por último, en tanto producida en cuanto a todo su ser (*totius esse*) por el Creador, que es el mismo Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), y la Verdad primera (*Veritas prima*), decimos que formalmente es y es verdadera. Y este será el tema que trataremos a continuación.

3. La verdad de las cosas (*veritas rerum*) y la Creación

Dice Santo Tomás en el primer artículo de la cuestión disputada *De Veritate*: "Así como la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, el conocimiento es en cierta medida el efecto de la verdad. Según esto la verdad y lo verdadero se hallan definidos de tres formas:

Un modo según aquello que precede a la razón de verdad y en lo cual lo verdadero se funda y así San Agustín define: "Lo verdadero es aquello que es". Y Avicena: "La verdad de cualquier cosa es propiedad de su ser, la cual es la consistencia de la cosa" y en cierta medida así: "Lo verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es".

Otro modo es según aquello en que consiste formalmente la razón verdadera y así dice Isaac :"La verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto"...

---

32 S.C.G.II c. 98 in fine.

33 In I Sent. d.19 q.5 a.2: "Ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum, quambis reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico quod sicut est esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter".

Y el tercer modo de definir lo verdadero es según el efecto consecuente, y así define San Hilario que lo verdadero es la manifestación y la declaración del ser. Y San Agustín: "La verdad se manifiesta a través de lo que es"... [34]

Según estos tres modos de definirla vemos que la verdad se funda en el ser y su efecto es manifestar al ser y esto Santo Tomás lo va a tener siempre presente.

Un axioma clásico de la escolástica es: "*omnes ens est verum*" (todo ente es verdadero") que se funda en un texto de Santo Tomás de la Q.D. de *De Veritate* q.1 a.10 c.donde hay una formulación equivalente: *"Omnis res est vera et nulla res est falsa"* ("Toda cosa es verdadera y ninguna cosa es falsa"); este texto sitúa la verdad como intercambiable con el ente [35].

En la S.Th. 1 pars q. 16 art. 4 ad. 2 dice: "Lo primero que concibe el entendimiento es el ente, en segundo lugar percibe que lo conoce y en tercer lugar que lo desea, por lo tanto primero es la razón de ente, en segundo lugar la de verdadero y en tercer lugar la de bueno" [36]. El Angélico deduce estos diversos aspectos del ente luego de mostrar que en un primer sentido siempre la verdad está referida a un intelecto mientras que el ente a la cosa.

En efecto nos dice en el de Ver. q.1 a.2 ad.1 [37]: *"verum per prius dicitur de intellectu vero et per posterius de re sibi adaequata"* ("Lo verdadero se dice primeramente del intelecto y posteriormente de la cosa que a el se adecúa"). Porque la verdad se da como fruto del conocimiento y entendemos por tal a la posesión de la forma de la cosa conocida en nuestro intelecto, de modo que en el acto de entender, la misma co-

---

34 Q.D.Veritate q.1 a.1 c.: "sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur deffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus deffinit in libro Soliloquiorum «Verum est id quod est», et Avicenna in sua Metaphysica «veritas cuiusque rei est proprietas sui essequod stabilitum est ei», et quidam sic «Verum est indivisio esse est quod est». Alio modo deffinitur secundum in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Yssac quod «Veritas est adaequatio rei et intellectus», et Anselmo in libro de Veritate «Veritas est rectitudo sola mente perciptibilis», rectitudo enim ista secundum adaecquationem quandam dicitur; et Philosophus dicit IV Metaphysicae quod deffinientes verum dicimus «cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est». Tertio modo deffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius quod «Verum est declarativum et manifestativum esse»,et Augustinus in libro De vera religione «Veritas est qua ostenditur id quod est», et in eodem libro «Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus»".Nota: La traducción utilizada en este pasaje está tomada del opúsculo *El Ente y los Trascendentales*, de Alberto Buela E., Cruz y Fierro Editores, Argentina 1972.

35 Q.D. De Veritate q.1 a.10 c.: "omnis res est vera et nulla res est falsa". Es una formulación equivalente, pues la expresión "omne ens est verum" no se encuentra textual en Santo Tomás.

36 Q.D.De Veritate q.1 a.2 ad 1: "verum per prius dicitur de intellectu vero et per posterius de re sibi adaequata".

37 de Ver. q.1 a.2 ad.1.

sa real separada de la materia, informa a nuestro intelecto –que está en potencia para conocer– haciéndolo entender actualmente –en acto–.

Si esto se produce entonces el intelecto y la cosa conocida se identifican y por este acto de entender, en el intelecto está la verdad de la cosa conocida.

De modo que decir que el ente se identifica con la verdad, es lo mismo que decir que las cosas son inteligibles, y este es un aspecto de la cuestión preñado de consecuencias, en donde está incluída la posibilidad misma de las ciencias de la naturaleza y la plenitud de sentido del universo en general, así como el sentido mismo de la existencia humana.

Vamos a situar entonces este axioma en el contexto del tema que estamos desarrollando, esto es en el carácter creatural del universo.

Si el ente es verdadero, se sigue que todas las cosas que componen el universo, son concebidas por un intelecto que las trasciende y que al mismo tiempo está presente a todas ellas hasta en sus más mínimos detalles.

Es decir como el universo es creado, como probamos antes, es primariamente concebido por el Intelecto creador de Dios.

Para Santo Tomás la esencia de las cosas es inteligible porque éstas son concebidas por un Intelecto creador.

Un filósofo de nuestro siglo que está en las antípodas de nuestro maestro, pero que sin embargo tiene con él un punto en común, es Jean Paul Sartre. Su pensamiento consiste en un ateísmo radical, y dice que: "las cosas naturales no tienen esencia pues no hay un Dios para pensarlas" y producirlas en consecuencia, es decir ve una directa relación entre la inteligibilidad de la naturaleza y el pensamiento creador, igual que Santo Tomás [38].

J. P. Sartre no le encuentra sentido al mundo y por consecuencia niega a Dios, Santo Tomás en cambio afirma a Dios por encontrar al universo luminoso.

Conocimiento creador de Dios

San Agustín [39] dice en varios lugares de su obra, que el conocimiento de Dios es creador, por ejemplo en las *Confesiones* L. XIII cap. 38 N* 53: "Vemos las cosas porque son y son porque Tu –Dios– las ves" y también en *De Trinitate* XV: *"Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit"* ("No

38 J.P.Sartre, *El Existencialismo es un Humanismo*,Sur, Bs.As. 1957, pág.19.

39 San Agustín, *Confesiones*, L.XIII cap. 38 n.53. Saint Augustin, Confessions Texte Etabli et Traduit par Pierre de Labriole, Collection Des Universites de France, Paris 1941: "Nos ita que ista quae fesisti videmus quia sunt, tu autem quia vides ea sunt... y sique. Et nos foris videmus,quia sunt, et intus, quia bona sunt, tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda".

conoce Dios todas las creaturas espirituales y corporales porque existen sino que existen porque Dios las conoce") [40].

Santo Tomás toma esta doctrina y la desarrolla incorporándola armónicamente a su propia síntesis, por ejemplo en la S.Th.q. 14 [41]: *"Manifestum est autem quod Deus per intellectum summ causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis"* ("Si pues no hay duda (o bien es manifiesto que) que Dios produce las cosas por su Intelecto, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad, y por este motivo suele llamársela ciencia de aprobación"). Es decir, el conocimiento de Dios es creador, ya que su ser es su entender y querer.

Santo Tomás en el art. 2 de la Q.D. *De Veritate* precisa la doble relación que tienen las cosas creadas con el Intelecto Divino y el intelecto humano, en efecto dice allí: *"Res ergo naturalis inter duos intelectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque, vera dicitur..."* [42] ("Las cosas naturales se constituyen entre dos intelectos y se dicen verdaderas según su adecuación a ambos... En las cosas naturales está la creación pasiva que consiste "en una relación real de la creatura al Creador, como al principio de su ser" [43]), por eso Dios es la medida de todas las cosas [44], y por lo mismo éstas guardan una relación esencial al conocimiento creador, en cambio con relación al intelecto creado tienen solo una relación accidental, es decir pueden o no ser conocidas sin que esto afecte en nada a su ser [45]. Me refiero no a una medida de orden cuantitativo sino a la medida esencial de cada ente que está dada por su forma substancial.

Pero como dijimos antes, conocer es poseer la forma de la cosa conocida en nuestro intelecto, las formas de las cosas en cuanto conocidas

---

40 San Agustín, *De Trinitate* XV.

41 S.Th.q. 14.

42 D.Veritate q.1 a.2 c. (La cita textual y su traducción están en el texto.)

43 S.TH. I q.45 a.3 ad 2: "tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura".

44 S.Th. q.14 a. 12 ad 3: "scientia Dei est mensura rerum, non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita; sed quia mensurat essentiam et veritatem rei. unumquodqueenim in tantum habet de veritate suae naturae, inquantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum inquantum concordat arti" (La ciencia de Dios es medida de las cosas, no porque sea medida cuantitativa, de la que carece lo infinito, sino porque mide la esencia y la verdad de las cosas, ya que en tanto contiene un ser la verdad de su propia naturaleza, en cuanto imita la ciencia de Dios, a la manera como es verdadero un artefacto en la medida que imita la idea del artífice).

45 D.Veritate q.1 a.2 c.: "sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res autem naturalis mensurans et mensurata, sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum". (El intelecto divino es la medida –de las cosas naturales– y no es medido, las cosas naturales son medidas –por Dios– y son medida –de nuestro conocimiento–, pero nuestro intelecto es medido y no mide a las cosas naturales, pero sí a las artificiales –que produce–).

son como un sello de las mismas en nuestra alma, y por eso se dice que son medida de nuestro intelecto. A la inversa las mismas formas substanciales de las cosas creadas son como un sello de la ciencia de Dios en ellas [46]. La ciencia de Dios adjunta a su voluntad, en consecuencia, es el arquetipo o Causa Ejemplar de la creación.

Por esta relación esencial de la creatura respecto del Creador, la verdad que se predica del ente creado en relación a la mente divina, se comunica a ellas inseparablemente [47].

En virtud de su forma substancial lo mas íntimo del ente es inmaterial y por lo mismo inteligible, o sea intelecto y ente se pertenecen. Es decir el ente creado está por su misma esencia abierto al espíritu.

Conocimiento inagotable de la creatura

Hay otro doble aspecto a considerar en la creatura, en primer lugar, enseña el Angélico: "la creatura es oscura en cuanto es sacada de la nada" (*"creatura est tenebra en quantum est ex nihilo"* [48]). Es decir comparada con la luz de Dios es un imperfecto reflejo pues está sacada de la nada.

Pero, el mismo Santo Tomás nos recuerda en el comentario al L. *De Causis* que la *"actualitas rei est quoddam lumen ipsius"* ("la actualidad de la cosa es como su misma luz" [49]) pues, sigue, algo es tanto más cognoscible cuanto más en acto está". Ahora bien, la luminosidad el efecto lo recibe de su causa, y la Causa Primera que es el Acto puro de ser, es por eso pura luz [50].

En suma el ente creado es en cierto aspecto luminoso y en cierto aspecto oscuro, porque en virtud de su origen tiene tanta claridad como realidad. Es luminoso en la medida en que participa de Dios, y es tenebroso en cuanto es sacado de la nada. Es decir para Santo Tomás, la realidad creada puede ser conocida, porque ha sido pensada por Dios y estos dos conceptos son inseparables en su filosofía. Las cosas

---

46 D.Veritate q.2 a. 1 ad 6: "unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita et converso formae rerum non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientae in rebus". (La traducción está casi textual en el lugar de la llamada.)

47 D.Veritate q.1 a.4 c.: "sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter concomitatur, cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem". (Pero la verdad que se predica de ellas –las cosas creadas– en comparación al intelecto divino, se comunica a ellas inseparablemente, puesto que no pueden subsistir sino es porque el intelecto divino las produce en el ser).

48 D.Veritate q.18 a.2 ad 5. En el contexto esta es una respuesta a una dificultad en la cual se argumenta que la creatura es oscura comparada con el Creador, "Sed omnis creatura Creatori comparata, est tenebra".

49 In L. De Causis L.VI Prop. VI Nº 168.

50 Ibidem (38).

tienen una esencia o ser inteligible porque reproducen de algún modo la Divina Esencia y por eso no podemos tener un conocimiento total o comprehensivo de las cosas creadas, pues para un tal conocimiento deberíamos entender la imitación del arquetipo divino por la creatura, en tanto imitación, es decir entender a Dios en cuanto Causa Ejemplar de la creación. O sea que paradójicamente, si bien el ente es inteligible en la medida en que es (*omne ens est verum*), las cosas más conocidas por nosotros son las que menos jerarquía tienen en la realidad, pero no porque sean oscuras sino a causa de su luminosidad. En fórmula de Santo Tomás: *"Ea quae sunt minus nota in se, nota sunt magis quoad nos"* [51] ("lo que es menos notorio en sí mismo es lo más notorio para nosotros"). De allí proposiciones sorprendentes en este sentido como: "Los principios esenciales de las cosas nos son desconocidos" (*"Formas substantiales per seipsae sunt ignotae"* [52]). *"Differentiae esentiales sunt nobis ignotae"* [53]. ("Las diferencias esenciales son desconocidas por nosotros"). Esto depende de dos razones: en primer lugar de la debilidad de nuestro intelecto, porque siendo el menor entre las substancias intelectuales, está unido a un cuerpo del que es acto, y conoce abstrayendo de los datos de los sentidos o sea, su campo cognocitivo se circunscribe a las cosas sensibles, que son las que menos actualidad tienen.

En segundo lugar, depende de algún modo de lo que para Santo Tomás es el grado supremo del conocimiento humano de Dios: el conocerlo en tanto que desconocido por la eminencia de su naturaleza infinita [54].

Sin embargo el Angélico nunca pierde de vista que todo ente es verdadero o sea inteligible, y si bien el ente creado no es en este mundo, cognoscible de un modo total o comprensivo por el hombre es decir de modo absoluto; nuevamente en D.Ver.q.1a.2 ad 4 nos dice: *"Nulla tamen res est quam Intellectus divinus non cognoscat actu et intellectus humanus in potentia"* ("No hay ninguna cosa que el Intelecto Divino no conozca en acto y el intelecto humano en potencia") [55].

Una vez más vemos a lo largo de este estudio que la creación afecta profundamente el carácter inteligible de las cosas, porque para la creatura intelectual el conocimiento de las cosas naturales es inagotable, pues estas reflejan en su esencia una Luz infinita que proviene del Intelecto Divino, que las penetra –*illabitur*– hasta en los detalles mas ínfimos de su ser inteligible.

---

51 D.Veritate q.10 a.12 ad 6.

52 Q.D. Spirit. creat.II AD 3.

53 D.Veritate q.4 a.1 ad 8.

54 In De Trinitate de Boecio I 2 ad 1.

55 D.Veritate q.1 a.2 ad 4: "Nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu et intellectus humanu in potentia..." (trad. en el texto).

Las ideas divinas

Enseña Santo Tomás en la S.Th.q.15 a.1 c. "Idea es la forma de una cosa existente fuera de ella y como el fin que se persigue en la producción de todas las cosas es su forma, por consiguiente, como el mundo no es producto de la casualidad, sino fabricado por Dios que obra por su intelecto, es necesario que en el Intelecto de Dios exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo y esto es lo que entendemos por idea". Sigue en ad.3 del mismo art: "Dios por su esencia es semejanza de todas las cosas,y, por tanto la idea en Dios no es más que la esencia divina" [56].

Pero esta noción exige algunas precisiones. E. Gilson con una expresión muy redonda expresa una verdad profunda: "Dios conoce esencias, pero dice existencias y no dice todo lo que conoce" [57].

Esto es debido a que el objeto del Intelecto Divino es su Esencia, en donde están contenidos las infinitas esencias o modos posibles según las cuales puede ser participado su ser.

A estos infinitos posibles conocidos por Dios les llamamos Ideas Divinas, pero si bien todas son parte de la inefable ciencia divina, solo algunas son Ideas de creaturas, estas son las Ideas ejemplares o Causa Ejemplar de la creación. Son aquellas Ideas que la Divina Voluntad determina para ser Ideas de creaturas.

Estas Ideas ejemplares que no son otra cosa que la Esencia Divina, son esencia creadora y son verdaderamente hacedoras de la creatura y las verdaderas razones seminales de la creatura [58]. Es decir la Esencia Divina tiene razón de idea si se la compara con las cosas creadas, pero no comparada con el mismo Dios. Y tiene razón de Idea ejemplar en cuanto principio de la producción de las creaturas.

La Creación es vida en Dios

Puesto que entender es acto de un ser viviente debemos tratar de todas las creaturas en orden a la vida divina.

Es en el comentario al prólogo del Evangelio de San Juan donde el Doctor Angélico desarrolla este aspecto en relación con el conocimiento creador de Dios y las Ideas Divinas.

El texto es por demás elocuente: "Las cosas pueden considerarse de una doble manera: Según lo que son en sí mismas y según lo que son en el Verbo. Si se consideran según lo que son en sí mismas, entonces no todas las cosas son vida ni tampoco vivientes. Hecha es la tierra, he-

---

56 S.Th.I q.15 a.2 c.: "Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eamat propriam rationem et ideam huius creaturae".

57 E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsa 1979, pag.263.

58 Q.D. *De Veritate* q.3 a.2 y a.7.

chos son los metales que ni son vida ni viven. Hechos son los animales, hechos son los hombres, que, según lo que son en sí mismos, no son vida sino que solamente viven. Pero si se consideran las cosas según lo que son en el Verbo, entonces no solo son vivientes sino que son vida. Así, el arca hecha por el artesano, en sí misma ni vive ni es vida; pero la idea del arca que precede en la mente del artesano, en un cierto sentido vive, en cuanto tiene un ser inteligible en su mente. Sin embargo, no es vida, pues por el conocer del artífice, ni está en la esencia del artífice ni es su ser. Pero en Dios su conocer es su vida y su esencia. Por tanto todo lo que está en Dios, no solo vive, sino que es la vida misma, porque todo lo que está en Dios es su Esencia. De ahí que la creatura en Dios sea esencia creadora. Si por tanto se consideran las cosas según lo que son en el Verbo, son vida" [59].

Conclusión

Por todo lo dicho sacamos tres conclusiones básicas:

1) Las cosas son, porque son creadas.

2) Las cosas son verdaderas o inteligibles, porque son creadas

3) El conocimiento que tenemos de la realidad es inagotable, porque el universo es creado.

En suma, el carácter creatural del mundo lo marca profundamente, porque depende hasta en lo más íntimo de Dios por cuanto el ente finito es participado, y es luminoso y lleno de sentido porque cada cosa refleja en su esencia, la luz insondable del conocimiento creador.

Las cosas naturales son proyectadas y pensadas por el Intelecto Divino que les da su contenido inteligible. Por eso en el acto intelectivo se establece una relación dialogal entre Dios y la creatura intelectual al recoger ésta, el mensaje divino que se encuentra constituyendo la esencia o ser inteligible de las cosas. Y este así llamado diálogo con Dios a través de la esencia de las creaturas se da necesariamente toda vez que hay conocimiento verdadero, porque el mensaje de Dios a la creatura intelectual está inscripto en la estructura misma de la realidad.

---

59 Super Joannem I. 2. III. 91.: "Res enim dupliciter considerari possunt, secundum scilicet quod sunt in seipsis et secundum quod sunt in Verbo. Si considerentur secundum quod sunt in seipsis, sic non omnes res sunt vita nec etiam viventes, sed aliquae carent vita, aliquae vivunt. Sicut facta est terra, facta sunt etiam et metalla, quae nec vita sunt, nec vivunt; facta sunt animalia, facta sunt homines, quae secundum quod sunt in seipsis, non sunt vita, sed vivunt solum".

"Si vero considerentur secundum quod sunt in Verbo, non solum sunt viventes, sed etiam vita. Nam rationes in sapientia Dei spiritualiter existentes, quibus res facta sunt ab ipso Verbo, sunt vita: sicut arca facta per artificem in se quidem nec vivit nec vita est, ratio vero arcae, quae praecessit in mente artificis, vivit quodammodo, inquantum habet esse inteligibile in mente artificis, non tamen est vita, quia per ipsum intelligere artificis non est in sua essentia, neque suum esse. In Deo autem suum intelligere est sua vita et sua essentia: et ideo quicquid est in Deo, non solum vivit sed est ipsa vita, quia quicquid est in Deo, est sua essentia. Unde creatura in Deo est creatrix essentia. Si ergo considerentur res secundum quod in Verbo sunt, vita sunt".

El ser –*esse*– y las perfecciones puras (como dijimos más arriba) son el punto metafísico de encuentro entre el Creador y la creatura como efecto de la causalidad divina.

En el mundo de Santo Tomás, el ser en acto pone al ente en acto y en acción, es decir actualiza y activa al ente que se mueve para llegar a ser lo que es (*id quod est*), o sea completar lo que le falta a su esencia para cumplir su propia definición [60]. Es un mundo pleno de acontecimientos distintos cada día y no un mundo de esencias estáticas, sino un universo en movimiento donde la ley que lo rige es la ley del ser, entendido en sentido intensivo, como *esse* intensivo (*Esse Subsistens*), Ser Subsistente en el Creador (*esse ut actus esendi*), ser como acto en la creatura, siempre ser (*esse*) como primera y última perfección.

La tensión generada por la no identidad entre la esencia y el ser como acto (*actus essendi*), es la que desencadena el movimiento y es el sello de la condición creatural. Y es la tensión de esencia y esse, la razón por la que cada creatura busca realizarse plenamente llegando a ser lo que según su naturaleza deba ser [61], porque una cosa se dice ser –en absoluto– por su primera actualidad, el ser substancial y buena –en absoluto– por su última perfección lo que sería el ser cumplido [62], por eso es que: "la perfección de la esencia de un ente creado es la causa final de su existencia y lograrlo supone muchas operaciones" [63].

El ser (*esse*) es la explicación total de la realidad (verdad y entidad) porque como dice S.Tomás: "Puesto que ser un ente es primariamente ser, la verdad se funda más en el ser de la cosa que en la misma *quididad* (*veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate* [64]). Pues aunque la esencia o quididad es el aspecto inteligible del ente, el esse es como la luz que lo presenta y lo muestra, porque por el *esse* la cosa es actual y la actualidad de la cosa es su misma luz [65].

El esse entendido como el acto de ser del ente, es aquí la fuente primera y última de energía del ente creado, pues no sólo le da su actualidad primera (*in esse*), sino hasta la última, su operación. Por eso es

---

60 En este sentido dice J. Pieper "la obligación del «llega a ser lo que eres», debe acomodarse a aquel principio en el que se expresa la inmanente tendencia natural de todas las cosas" (hablamos de la ley natural). Y ésta es una "participación en la ley eterna". J. Pieper, *El descubrimiento de la realidad*, E. Rialp S.A., Madrid 1974, pag. 76.

61 Y dice el mismo autor más adelante: "La fundamental y óntica –ley– estructural del ente real –accesible al conocimiento natural– se hace la ley fundamental moral de todo obrar humano en el dictamen de la sindéresis". J. Pieper, o.citada, pag. 78.

62 S.TH.I.q.5 a.1 ad 1: "Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest in quantum est ens: secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter".

63 E. Gilson, o.c., pag. 273.

64 In 1 Sent.d.19 q. 5 a. 1 sol. (texto y traducción en el lugar de la llamada).

65 C. Fabro, ibidem (12), o.c., pag.591: "Precisamente la presencia del esse es la que muestra al ens y la luz del esse es la que se expande en la inteligibilidad fundante del ens".

que en la creatura corpórea, ser es actuar (*agere*), es decir causar (producir otros entes). Y el ser, es ser en movimiento [66]. Pero el movimiento es siempre en busca de alguna perfección que no tenemos y nos compete, y al ser medido nos da el tiempo.

La posesión actual de todas las perfecciones es eternidad y quietud, y sólo Dios la tiene plenamente. Por esto el ser en movimiento es ser en el tiempo y camino a su eternidad (aunque siempre participada como todo lo creado). Esto significa que el hombre –creatura intelectual y corpórea– se eterniza a sí mismo a través de las sucesivas operaciones en el tiempo en donde se va actualizando, o sea buscando su eternidad (es decir participa de la eternidad del Creador) como impulsado o eyectado por un primer acto, su ser participado y aspirando a un fin trascendente, el Ultimo Fin.

La creatura intelectual es imagen de Dios y ésta es la más alta dignidad que tiene, lo que quiere decir que es del linaje divino –como se dice en Act. XVII vers. 28: *Ipsius enim Dei et nos genus sumus*– y esto según dos aspectos: en el orden formal predicamental por participar del intelecto, y en el orden del ser por tener el ser participado (supuesta la creación) o bien (*a parte post creationem*), de modo necesario, esto lo hace ser forma subsistente y como dice el Angélico, Dios es de algún modo la especie de todas las formas subsistentes, pues éstas tienen el ser-*esse* necesario, independiente del cuerpo, incomunicable e intransferible, que sustenta sus operaciones de entender y querer, y Dios es el mismo Ser Subsistente –*Ipsum Esse Subsistens*– que posee el Ser de un modo inmutable.

En la creatura intelectual (el ángel y el hombre) su acto-acto segundo, más propio, es conocer. Ahora bien conocer es hacerme otro –intencionalmente– (la forma conocida de otro ente en mi intelecto). De modo que cuando soy, conozco y cuando conozco me hago otro, pero cuando conozco soy yo mismo más que nunca pues realizo mi acto más propio [67]. Por eso es que el conocimiento es el punto de encuentro de dos actos de existir.

Por esto se puede decir, que por el ser corpóreo, la creatura intelectual se inserta en el tiempo, en camino a su eternidad, término que alcanzará, cuando llegue a conocer a su Creador mas allá del tiempo.

Y ya es hora que la filosofía se llame a silencio, pues estamos a las puertas de un saber más alto, la ciencia del Dios que habla, la Sagrada Teología, sabiduría de lo alto, ciencia de Dios, de la que participan los bienaventurados, y que el Verbo Divino nos vino a revelar, la que sólo alcanzaremos plenamente, cuando contemplemos mas allá del tiempo al "Kyrios de la Gloria, tangible, confidente, como el Primer Domingo" [68].

---

66 E. Gilson, ibidem (46), o.c., pag.305.

67 Ibidem 58, pág 309.

68 Fray Antonio Vallejo O.F.M., *Epitafio sobre la tumba de mis Nombres Apócrifos*, Itinerarium, pag.15.

MEDITACIONES OCIOSAS

ALONSO DE ESCOBAR

¿PARA quién, Señor, para qué escribir? ¿Quién entenderá? Ya no queda nadie que vea –o son tan pocos los que ven–. La necedad humana ha llegado a límites en que se hace casi imposible enfrentarla. Nadie entiende, nadie puede entender. Como un estúpido animal aturdido por la información, la Humanidad contempla, embobada, los malabarismos –los *prodigios*– de su Amo. Estamos ya al borde, si no dentro, del reino del Anti-cristo. ¡Cómo me avergonzaría decirlo en público! Se me reirían en la cara: ya se ríen con mucho menos que eso. O me miran con cara de complaciente conmiseración: como se mira a un loco, o a un chico. O con ojos asombrados: no *entienden* lo que les digo. Por eso, sólo queda escribir. Y dirigirme a Ti, Señor, desde el fondo de mi sorda angustia cotidiana.

¿Para qué hablar, en efecto? La palabra nos ha sido dada para hacernos entender: para transmitir a otros la Verdad que *sabemos*. Pero ha desaparecido la utilidad de la palabra, desde que ella golpea en receptáculos opacos, impenetrables a ningún sentido de lo *real*. ¿Para qué? ¿ Para que los hombres modifiquen su conducta? ¿Para que modifiquen los valores por los que la orientan? ¿Para que alaben lo que hay que alabar?

¿Para que amen Lo que hay que amar? Y bien, sí: es para todo eso que se debe hablar, escribir. Y entonces, apunta en el difusor de la verdad otra duda. La duda sobre sí mismo y sobre las motivaciones. ¿Hablo, acaso, y escribo, por ese fin verdadero? ¿O es que, al contrario, lo hago para hacerme alabar a mí, como portavoz de lo verdadero? ¿Es que habré escrito y hablado siempre por eso? ¿Por mi propia gloria y poder, aunque sea por esa pequeña "cuota de poder" que se justifica a sí misma con el argumento de la "difusión de la verdad"? –porque todavía hay quienes alaban la prédica de la verdad–. Y, sin embargo, no importa: siempre está mezclado mi orgullo, o el temor de él, en todo lo que hago. No dudar: ocúpate Tú mismo, Señor, de orientar nuestras obras a su verdadero Fin. Purifica Tú nuestra intención. Y a la otra duda: ¿para qué hablar, para qué escribir, si nadie entiende? Tampoco

importa. El que ha visto la Verdad no puede no manifestarla. También aquí, que seas Tú, Señor, quien se ocupe de hacerla germinar "como mejor seas servido".

Y traigo a la memoria la admirable belleza, y *verdad*, de la flor ayer contemplada. Era una vulgar campanilla: de esas que crecen en profusión al costado de las prosaicas vías del ferrocarril Mitre. Aquí también, en esta quebrada de San Lorenzo a donde me han traído las vacaciones veraniegas, aquí también las hay. Son ahora casi las únicas flores. Me quedé contemplando una: en actitud a medias estética y científica. La modesta campanilla despertó mi espíritu, sumido desde hacía días bajo el montón de preocupaciones prácticas: las compras, la plata, el auto, el viaje de los chicos, la vida social de San Lorenzo. Una maravilla de simetría y color. De razón y de belleza. El rosado –porque éstas tiran al rosado– creciente, desde el fondo de la corola al borde de los pétalos, en una intensificación imperceptible de color; y la estrella de las nervaduras, en el envés de los pétalos, de un rosado fuerte. Perfección de belleza, perfección geométrica; síntesis de verdad y belleza. Precisamente la síntesis (una de ellas) que el hombre en su cultura ha roto.

Y bien, ¿qué hace la campanilla allí? ¿Para qué sirve? ¿Quién la ve ni la admira? Nada ni nadie. Allí está, simplemente *exhalando* su verdad y su belleza (aunque no tienen perfume). Y, entonces, comprendí de nuevo. No importa la utilidad de nuestras acciones. La utilidad de ellas: Dios lo sabe. Lo que importa es que, de todos modos –mientras podamos– obremos. Con nuestra inteligencia y con nuestra voluntad. Eso sólo es lo que Dios nos pide.

Porque el hombre no es distinto de cualquier otro ser de la naturaleza irracional, en esto. Es una creatura más. Y su naturaleza creada lo impulsa a dar Gloria a Dios: a dar gloria a Dios según su propia naturaleza racional y voluntaria. Iba a decir "libre" –naturaleza "libre"– y me contuve. Mejor: "voluntaria". Porque lo de "libre" es lo que ha servido únicamente para corromper en el hombre su voluntad, al pretenderlo *centro* de su propia operación. Centro, sí: centro o término *"a quo"* y término *"ad quem"*. Principio y Fin, es decir, dios. Por eso, "voluntaria" es mejor: operación inteligente y voluntaria, nuestra operación como creaturas. Porque he aquí el trasfondo de nuestro Pecado, del pecado original y del pecado personal: del pecado universal. Pretendernos, por el libre albedrío que nos fue dado, "dioses". Actuar como centro de nuestra propia actividad. Como origen y como término, como si realmente fuéramos dueños de ella. Y *no* lo somos. Somos creaturas, somos *naturaleza*. Naturaleza igual que la campanilla intrascendente. No cambia profundamente las cosas el hecho de que seamos inteligentes y "libres". No las cambia.

Aquí está el centro de la cuestión. Aquí es donde se bifurca el espíritu cristiano y el espíritu "de la modernidad". Aquí y en ninguna otra

parte. O somos creaturas, naturaleza, *parte* de una naturaleza, o somos centro, origen, dueños de nosotros mismos, *absolutos*.

Es claro, es evidente que esta última calificación, puesta así, en negro sobre blanco, suena absurda. Nuestra misma multiplicidad y el "principio de individuación" –la materia– la desmienten. ¿Absolutos? Pero es *eso* lo que sostiene el mundo. Que somos Razón absoluta y Libertad absoluta. ¿Qué otra cosa cantan diariamente las sirenas del Enemigo? "Sed libres", "sed centros", "sed vosotros mismos". Y, de allí, "conquistad vuestra Felicidad y vuestro Destino". Y la Humanidad entera, en cada uno de los ridículos átomos de materia que son cada uno de los hombres, se pretende "dios". Sí, hay que decirlo, por absurdo y ridículo que suene –hay que *repetirlo*, porque ya ha sido dicho, ya ha sido advertido desde las primeras letras de la Escritura–: eso es lo que se le propone al hombre. Aunque el ridículo salte a la vista de cualquiera que haya conservado la vista. Porque este enjambre de "dioses", esta multitud de absolutos, ha llegado a ser una ridícula *masa*: más anónima, más esclava, más inconsciente, más innominada, que la más insignificante de las campanillas que pueblan los cerros y las quebradas. El absurdo ha dado lo que sólo podía dar, el Ridículo: el animal racional, el "capaz de reír", se ha hecho "irrisorio".

A esto han ido a dar las consignas del "espíritu moderno": del espíritu del Mundo –del espíritu inmundo–. A esto las consignas de la inteligencia o razón "crítica" y de la "liberación" del querer. Los pequeños "dioses de sí mismos" no son hoy más que un montón de granos de arena, arrastrados a formar dunas y a deshacerlas bajo los dictados del viento de la información y de la "conciencia universal".

Es difícil de "realizar" la profundidad del abismo de Mentira al que hemos sido conducidos. La imagen del hombre ha sido corrompida hasta el tuétano (¿es esa imagen a la que nuestros pastores aluden cuando insisten en el respeto a su "dignidad"?). No vemos reacción, ni parece que pueda haberla ya. Los resortes profundos de la reacción y del despertar parecen rotos. ¿Cómo despertar a la Humanidad, cómo despertar a cada uno de los hombres? ¿Cómo despertarlos a la conciencia de su *verdadera* naturaleza? La verdadera naturaleza del hombre sólo puede ser redescubierta por cada uno, en el reconocimiento de su *creaturidad*. En el reconocimiento de su relatividad, de su *no-absolutidad*.

Cada uno de los hombres es solamente una *parte* del mundo de lo creado, y de su entorno social. Una parte con su lugar *fijado*. Fijado por el Creador de todas las cosas. Porque sólo esto de particular tiene el hombre, frente a la campanilla y a cualquier flor del campo: que en lo que éstas se manifiesta como "especie", la *identidad*, en el hombre se manifiesta como individuo y persona. Porque así como la campanilla *es lo que es* por un eterno e insondable designio de Dios que la fijó en su ser (y esto *no es* una postulación arbitraria de la existencia de un

Creador: es lo que la campanilla, en su admirable identidad de ser, nos dice); así el hombre, es decir, cada alma individual de hombre, tiene determinado un destino, un color, una forma, en el sabio y amoroso querer del Creador. Porque una de las cosas más maravillosas que tiene la contemplación de una forma de la naturaleza, como la campanilla y cualquier otra flor del campo, es ésta: *que siempre sea igual a sí misma*. Su *identidad*. Y esa identidad, que en la naturaleza irracional es "específica", es en el hombre *individual*. Y del mismo modo que en la naturaleza irracional esa identidad es testimonio de la gratuidad del ser recibido, así también en el individuo humano, su imagen incorrupta es testimonio de un gracioso designio divino en el origen de su ser y de su obrar.

No, no es el hombre "origen de sí mismo", ni en su ser ni en su operar. Su misma "libertad" es una libertad *delegada* (y como de-legada, *legada*). Así como la razón humana se pervierte cuando no es fiel a su naturaleza orientada por el *intellectus*, así su libertad se corrompe cuando no actúa en la línea de un querer subyacente que *no es* "libremente elegido": "inquieto está mi corazón, hasta que no descanse en Ti". Por encima de la libertad en jerarquía "óntica", por debajo y sustentándola en efectividad moral, está este "querer fundamental": la "voluntad como naturaleza". Ésta es la "natura" humana; y el valor, el único valor de la libertad está en *cumplir este designio*.

Y, por eso, el único verdadero valor de la "libertad" lleva por nombre *fidelidad*. Fidelidad al ser recibido, fidelidad a una vocación que es designio divino: herencia, circunstancia histórica y social, un "destino" *no* elegido, *recibido*. La belleza y la verdad de la campanilla de los campos: siempre idéntica a sí misma. Maravilla de lo que *no* ha sido elegido ni hecho por mano de hombre, maravilla de la verdad y la belleza que *es*. Que es, sin haber sido elegida ni programada por ninguna mente ni voluntad creada. En el hombre: maravilla del destino de las almas, de cada una de ellas, prometidas al desposorio final con la fuente de toda Verdad y Belleza, en el "lugar que se le tiene preparado".

Pero ¿quién puede ver hoy esa "belleza de las almas", y esa "belleza prometida a las almas"? Desde luego que no se la ve en la imagen espantosamente repetitiva y homogénea que se retrata en los "medios" y en los portavoces de la "conciencia planetaria". Se la podía ver en otras épocas, se la podía ver en el santo y en el héroe, en el villano y en el campesino, y aún en el pícaro o en el tirano (cuando un destino y una vocación frustrada aparecía, al menos, "en negativo" como aquello que, debiendo ser, no era). Eran todas éstas, "personalidades": testimoniaban –como la prodigiosa campanilla– una "idea divina". En cada "yo", en cada "tú", se realizaba o se frustraba (pero cuando se frustraba, también se manifestaba) un designio que Tú, Señor, y no él, había fijado para él. Y la fidelidad mayor o menor a ese designio, y aun la

infidelidad, engendraba en él esa cualidad que –hasta ayer nomás– acostumbrábamos a valorar como marca superior de lo humano: la "personalidad", es decir, la *identidad de las almas*. Pero, Dios mío, ya no hay lugar donde se refleje la faz de una personalidad como ésas. Hoy, cuando el hombre ha sido invitado a "elegir su destino", a "elegirse a sí mismo"; cuando desde el gabinete de "orientación profesional" hasta las páginas de las revistas ilustradas para "señoritas" se lo impulsa a romper toda ligadura que lo condicione y a "hacer la suya"... hoy sin embargo la identidad personal ha desaparecido, sumergida por la ola de la uniformación masificante. "Elígete a ti mismo"... "encuentra tu vocación"... ¡cháchara!: todo solamente para ser arrojados al turbión de la competencia económica y de la diversión programada. Todo para *destruir* la "personalidad" que arraigaba en aquellas "ligaduras" y que representaba el obstáculo y la resistencia para la que es una nueva empresa de dominación de las almas.

Esto ya no puede ser un secreto para nadie: el centro de la *persona*, el "fino fondo" de las almas donde la personalidad se recataba, ha sido agredido, avasallado, y no se lo *ve* más. (Si *está* o no, Dios lo sabe.) El hombre ha sido "dado vuelta como un guante" y se lo ha hecho así juguete de una nueva forma de Poder. De un poder anti-divino que, como tal, repugna a la diferencia porque repugna al ser. Porque *ser* es ser *diverso*. Y esto con el cuento de la "libertad" y del "elígete a ti mismo" (el rechazo a la *gratuidad* del ser no podía sino derivar en ésta su semi-aniquilación que es la pérdida de su diversidad). Con la negativa a aceptar un destino y una vocación *dada* –no elegida–, y adaptarse a ella, confirmándola –o aun, negándola– en el ejercicio efectivo de la libertad.

Y esa faz de la persona, Señor, esa "personalidad" que no aparece, que reposaba sobre un "querer fundamental", que se diversificaba según las circunstancias y las respuestas libres, eso era el sello de Tus Manos en el hombre, de Tu amorosa donación del ser a la creatura libre. Libre, solamente, para cumplir o frustrar un destino personal fijado por Ti, querido por Ti desde la Eternidad.

Y eso era lo que hacía *amable* al hombre, lo que lo hacía admirable, mucho más que la campanilla de los campos pero en su misma *línea*: la de la naturaleza por Ti creada. Porque si en la campanilla admira la marca de Tus Manos por ese *ése*, su *ser lo que es* (su "personalidad específica"), en el sujeto humano admira el cumplimiento libre de su destino fijado: su respuesta libre a Tu querer sobre él. Porque la "dignidad humana" no está en ningún "elegirse a sí mismo", sino en cumplir libremente lo que, de todos modos, *se es*.

[[[

Dos actitudes, una cognoscitiva y la otra práctica, manifiestan la oposición *"per diametrum"* en la cultura actual a ésta de admiración y amor por las creaturas. La tan difundida "teoría de la evolución", el credo pueril de nuestra actual cultura científica, representa la primera. Por ella desaparece el reconocimiento de la *especie* como expresión de la admirable diversidad de la naturaleza irracional. ¿Qué son las especies, en efecto, para el evolucionismo, sino momentos temporarios en el magma del devenir, de un devenir que podría haber generado cualquier cosa? La campanilla de los campos, la maravillosa campanilla que reconocemos en su "personalidad específica", si "es lo que es", lo es sólo "por casualidad". Pero, por otra parte, *no* "es lo que es": porque no hay para el evolucionismo límites específicos. La otra actitud es práctica –tecnológica– y se funda en la primera: es el esfuerzo titánico y desmesurado por trans-mutar las especies por medio de la "ingenieria trans-génica". Proyecto aterrador en sus consecuencias, con el que el hombre asume la función creadora o cree asumirla (como "mona de Dios" y "aprendiz de brujo") sin medir las consecuencias de una alteración que afecta las entrañas de la vida y del ser. Y su manifestación más reciente, que es ya satánica, pero también ridícula, y que remeda la acción creadora en su manifestación más elevada: la clonación o "creación de *individualidades* idénticas". Ridícula, sí, porque, ¿qué necesidad hay de clonar por el artificio técnico, cuando la Humanidad entera ha sido ya "clonada" por la homogeneización "mediática" y la anulación de la personalidad?

GETSEMANÍ

Meditación

I

Pues todo auxilio humano ha claudicado
en esta soledad de los olivos;
y puesto que remedio entre los vivos
en vano a mis quebrantos he buscado,

vengo a invocar a mis antepasados,
ésos que todos tratan como muertos
mas Tú dejaste en mi interior despiertos,
velándome en el Huerto, desolados.

Si a muerte los vivientes me condenan
y de mis muertos recibí la vida:

¿por qué no he de bajar a la Gehenna
para buscar en mi raíz perdida

aquella comprensión para mi pena
que me explique la causa de esta herida?

II

Si estando mis amigos en el Huerto
se duermen de pesar bajo la luna;
si no consigue criatura alguna
velar con el que debe estar despierto;

si, así de solo, en este cementerio,
me siento tanto más acompañado
cuanto la multitud que me ha engendrado
me sale a recibir del cautiverio;

¿Cómo rehusar el cáliz que me envías
ni pedirte que apartes esta hora,

si en ella ha de brillar por fin Tu Día,
y Tú has de esclarecerme en esa aurora

con luz que ya presiento y no vería
si no sufriera lo que sufro ahora?

III

Por poco tiempo estoy entre los muertos.
Por poco llevo a mis difuntos dentro.
A poco he de salirles al encuentro
y hacer un Paraíso de este Huerto.

Y Aquél de Quien procede toda vida,
de Quien cualquier paternidad procede,
Aquél que quiere concederme y puede,
lo que gima en su Espíritu y le pida:

¿no me dará volver hasta la fuente
de su infinita y paternal ternura?

¿y no pondrá por fin, sobre mi frente
ese cariño, que en mi noche oscura,

mendiga mi dolor, sin que lo encuentre,
de la indigencia de las criaturas?

IV

Este cáliz que tomo entre mis manos
y apuro hasta el final de mi destino
contiene la salud de los que amo
y en él vierto mi sangre como un vino.

Si no puedes ahorrarme su amargura
no puedo no querer lo que Tú quieres.
No puedo no morir lo que Tú mueres
abandonado por tus criaturas.

Piso solo en mi vela de guerrero
las uvas de tu ira en mis lagares.

Es un furor de Dios mi abrevadero
que tiñe de Nisán los olivares.

Y blando en mi perdón tu duro acero
que salpica de sangre mis ijares.

P. Horacio Bojorge

Anotaciones

Getsemaní se traduce: *Valle de los Olivos o Lagar de las aceitunas*. Era un campo o huerto en la ladera del Valle del Cedrón y del Monte de los Olivos. Casi a los pies de los muros del Jerusalén. Según la tradición se sitúa a unos cincuenta metros del puente sobre el torrente Cedrón, torrente turbio o negro, según la etimología del nombre. Por este lugar huyó David de Jerusalén en su. noche triste (2 Sam 15,23ss). El Valle del Cedrón se une con el de Hinom o Gehenna, valle de los sepulcros, y esta él mismo sembrado de sepulcros desde muy antiguo (2 Re 23,6). Entre esos sepulcros están los de Absalón y Zacarías. El lugar era ya en tiempos de Cristo un antiquísimo cementerio.

Desde el Huerto de los Olivos, Cristo puede ver un cementerio donde yacen antepasados suyos. El Señor solía orar a menudo allí. En la noche de su agonía tiene a su vista la ciudad de Jerusalén y las tumbas del valle. Su descenso al Cedrón es como el descenso al valle de las sombras de la muerte (Salmo 23, 4: *ge' tsalmávet* en hebreo). Una tradición que puede ser muy antigua le llama al valle del Cedrón, Valle de Josafat y pone allí el juicio final anunciado por Joel 4, 2. 12.14. Joel lo llama también: *Valle de la Decisión*. Allí Jesús tomó en efecto decididamente la resolución de aceptar la Pasión que le asignaba el Padre.

Según el Salmo 22-23, 4 en el valle de las sombras o el valle tenebroso es donde Dios conforta el alma del justo, lo guía por senderos de justicia por amor de su nombre, unge con aceite su cabeza y le sirve un cáliz desbordante. En todos los detalles del escenario de este Salmo podemos rastrear los sentimientos de Jesús, abandonado de todo auxilio humano y que se vuelve hacia la intimidad con su Padre. La multitud de sus antepasados le habla también del Padre, como a verdadero hombre, y le ayuda a levantarse hacia él. Dios Padre, es aquél "de quien toda paternidad procede en los cielos y en la tierra" (Ef 3, 15).

El Huerto está asociado con la tribulación de su Padre David. La circunstancia de dejar aparte a los discípulos y la frase misma de Jesús "quedaos aquí" tal como la formula Mateo, recuerda la de Abraham a sus mozos (Génesis 22, 5) y sugiere un paralelismo con la tribulación de su Padre Abraham y el sacrificio de Isaac, o, como se dice en la tradición judía: "la ligadura de Isaac".

El descenso de Jesús al Valle, es como una prefiguración del descenso a los infiernos, un artículo del Credo frecuentemente olvidado hoy, según el cual, la primera obra de piedad de Cristo es acudir en ayuda de sus antepasados. Y en la perspectiva de Lucas, el árbol genealógico de Jesús arranca de Adán, por lo que todos los hombres justos que habían existido podían estar pendientes del acto liberador de Cristo en su Pasión.

Los Padres señalan y subrayan que es el alma de Jesús lo que se entristece y sufre. Quizás ningún salmo refleje mejor ese estado de alma como el 42-43: "como jadea la cierva", "¿por qué desfalleces, alma mía, y te agitas en mí...? mi alma desfallece... de noche... por qué he de andar sombrío (hebreo: *kóder*, de la misma raíz de Kiddrón o Cedrón, el valle oscuro) por la opresión del enemigo?".

Lo que Jesús sufre es reflejo y revelación de un misterioso sufrimiento del Padre: "No puedo no morir lo que Tú mueres, abandonado por tus creaturas". Jesús era consciente de que quien lo rechazaba a él, rechazaba al Padre que lo había enviado (Lc 10, 16 y par.). La identificación entre la voluntad de Cristo y la del Padre, entre los intereses de ambos, se refleja maravillosamente en el Salmo 68-69, 10: "El celo de tu casa me consume a mí, y el insulto de los que te vejan recae sobre mí". Lo que dice el Salmo 87-88, 9.19: "has alejado de mí compañeros y amigos, son mis compañías las tinieblas" y el eco que se desprende del Salmo 37-38, 12 "mis amigos y compañeros se alejan de mí, los míos se quedan a

distancia", son reflejos, en la clave filial, de ese insondable misterio de la aversión de las creaturas frente a su Creador. El insondable misterio de la acedia, la tristeza demoníaca ante el Bien que es Dios.

Hay también múltiples lamentaciones del Salmo 87-88: "Señor, Dios mío, de día clamo, grito de noche ante ti", que se prestan muy bien para reflejar la situación de Cristo en la agonía del Huerto.

En el mismo valle del Cedrón, un poco más abajo, se encontraban los *Jardines del Rey*, precisamente en la confluencia con Hinnom o Gehenna. De esos jardines nos habla Nehemías 3, 15. Jesús podía divisar desde su sitio o ubicarlos tras los recodos del valle, los sitios de la coronación de Salomón (1 Re 1, 9. 38 ss.). Pero también otros tristemente célebres, como aquellos en los que el mismo Salomón erigió altares idolátricos (1 Re 11,7). Jesús estaba también muy cerca de donde sus antepasados Acaz y Manasés ofrendaron a sus propios hijos en holocausto a Molok (2 Re 7, 31s.; 2 Cron 28, 3; 33, 6; Jer 32, 35). Desde la reforma de Josías esta Gehenna, tan próxima a los deleites edénicos y paradisíacos de los jardines regios, había pasado a ser un basural de horrores (2 Re 23, 10.13s; cfr. Jer 7, 31-32; 19, 1-13; 2 Cr 34, 4s) y un escenario de la venidera cólera divina (Isa 30, 33; 66, 24), sinónimo de infierno.

Jesús baja a este valle como anticipación de su descenso al Hades. Baja al encuentro de sus antepasados para hacer de aquel Huerto, mirador triste de tanta historia triste, un nuevo Paraíso o Jardín del Rey: "he de salirles al encuentro y hacer un Paraíso de este Huerto".

La cercana fuente de Gihón, escenario de la coronación de Salomón, lleva el mismo nombre que uno de los ríos del Paraíso. Cercana está también la fuente de Roguel. Hoy la fuente de Gihón lleva el nombre de Fuente de María. De ahí la mención de la fuente: "¿No me dará volver hasta la fuente de su infinita y paternal ternura?".

Por fin, agonía quiere decir combate. Y éste de Cristo nos hacer recordar al guerrero de Isaías 63: "¿Quién es ése que viene de Bosrá con el vestido teñido de rojo?... Yo solo pisé el lagar... y salpicó su zumo mis vestidos".

¿POR QUÉ ESTÁS TRISTE, ALMA MÍA?

Meditación sobre el Salmo 41-42

En busca de la fuente que nos mana en el centro
del alma, iban los ciervos de espumosos ijares...
J. M. Pemán

Me han dicho "no tienes alma". Y a menudo he vivido como si fuera un desalmado. De espaldas a mi alma. He cerrado mis oídos a su voz. La he ignorado. Y, alguna vez, he dado la razón a los que la negaban.

Y tú, alma mía, por única protesta, te refugiaste en un silencio pesaroso. Tu pesar, empero, ha subido hasta mí. Tristeza mía bendita. O, por mejor decir, bendita tristeza tuya. Reclamo discretísimo de mi alma olvidada. Pupila humedecida de mi alma. Niña desairada que se oculta para llorar a solas. Tu llanto ha subido hasta mí. ¿Por qué estás triste alma mía? ¿y por qué me conturbas?

ALMA

Mis únicas tristezas no mentidas
me suben desde el alma desdeñada
que cansada de hablarme y nunca oída
optó por fin por esperar callada.

Ella se cubre el rostro, dolorida,
por mi decir y hacer crucificada;
pues la dejan mis dichos desdecida
y la dejan mis hechos, desdichada.

Como una esposa llora su despecho
confiándolo al secreto de la almohada
ella llora sin llanto su reproche.

No alcanzo a comprender lo que le he hecho,
pero mi alma, sin decirme nada,
llora el único llanto de mi noche.

P. Horacio Bojorge

No voy a discutir con los sabios ni con los filósofos. Todas las razones del mundo, alma mía, no valen ya para mí lo que una de tus lágrimas. Ni hay silogismo que pueda contra la evidencia de tu quebranto.

He sido prepotente. Me he calzado contra ti ideas; como con sandalias de hierro. Pero no es oprimiéndote como el hombre puede recuperar su perdida unidad interior. ¿Será una nefanda *dicotomía* este tener dos manos, y dos pies,... y, en fin, estar plasmado según una imagen simétrica? ¿Y será dualismo esa simetría interior que es capacidad para hablar consigo mismo, es decir para hablar contigo?

Alma mía, he terminado por descubrir que odiarte es, en realidad, odiar la *reflexión*. Olvidarse de ti, es como traicionar a la mujer de la juventud. Negarte por imperativos lógicos o, peor aún ideológicos, es racionalizar el adulterio. El nefando adulterio de ser infiel a sí mismo, que es como raíz de todos los demás.

Si me pongo a pensar qué motivo podría tener para sacrificarte, encuentro sólo el dicho del Señor: "piérdela por el evangelio... y la salvarás".

[[[

He sabido que tu respuesta es en verdad la del salmista. Tú eres en mí el bramido de Dios. Tú, alma mía, me dices con tus bramidos de silenciosa nostalgia que yo mismo soy sólo una desaforada carrera flechada hacia mi Señor. Cierva sedienta.

Como busca la cierva corrientes de agua,
así mi alma te busca a Ti, Dios mío;
mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo...
....¿Por qué te acongojas alma mía,
y por qué me conturbas?

Salmo 41-42

Es bueno, pues, que te oiga, alma mía. Es bueno que pregunte solícito por la verdadera razón de tu tristeza. Es bueno que me deje conturbar por ti.

[[[

"¿Por qué estás triste, alma mía? ¿Y por qué me conturbas?".

Eso soy. Eso eres. Eso eres en mí. Tú, alma mía, eres lo que me habla en mí. Mi íntimo interlocutor. Lo que de mí se oye en mí mismo. Y lo que en la absoluta soledad es aún capaz de acompañarme y dialogar conmigo. Eres la parte de mí mismo que se alegra o se entristece, que se goza o se angustia, que se enternece o se irrita. Mi garganta, mi lengua, mis fauces. Lo que en ellas se anuda o se dilata, se seca o se hace agua, canta o solloza. Tú, sensibilidad mía. Tú, mi yo necesitado y dependiente. Tú, registro en carne viva de mis límites. Tú, lo que es herido en mí por toda herida.

Abjuro del camino del desalmado superhombre. Don Juan. Beatón del culto idolátrico del machismo interior. Si te he obligado, al uso musulmán, a velarte en mi presencia, a seguirme a distancia, silenciosa, hoy abjuro de todas las prácticas coránicas respecto de ti, alma mía.

Quiero atender a lo que tú me dices. Y quiero hablarte, sin interponer barreras entre tú y yo. Eso deseo y pido a Dios. "Dame como te lo pido concordia de cuerpo y alma"... "Dame como te lo pido vivir en paz con mi alma"...

[[[

Alma mía, grande ha de ser el sufrimiento de tu sed, que no logra abreviarse ni saciarse con ninguna criatura. Sólo el Señor puede pastorearte, cervatilla salvaje. Solo a Él le dices tú: "El Señor es mi pastor..."

Nadie, ni yo mismo, podría apacentar otra cosa que ovejas. Nunca a una cierva salvaje como tú. Porque tú, alma mía, eres en mí lo que se entiende con mi Señor en el huerto cerrado y en el jardín de los Cantares. Sólo mi Señor puede quitar el sello de la fuente que anhelas. Los hombres sólo podemos apacentar ovejas, ser pastores de ganados mansos. Pero uno solo es el Pastor de las almas. Uno solo el Pastor de nuestras almas: a cuya mano acuden a comer las cervatillas, tímidas, ariscas... espantadizas.

En cuanto a ti, alma mía, en vano te trataría de conducir por todas las aguadas. En vano te ofrecería las pasturas de mil prados. Tú siempre estás oliendo el humo de lejanos incendios. Y no conseguirías reclinarte en paz, en el reposo de ninguna vega. Lejos de tu Señor, como lejos del río, te agita de continuo el terror de valladares ígneos. Aunque estén en el otro extremo del mundo, tu timidez los presiente y los aprehende como inminentes y cercanos. Bramas. Buscas a la carrera, siempre, el camino del agua. Yo sería para ti un pastor inexperto. Tú buscas por instinto la ruta del Huerto, donde tu Creador te apaciente en seguro. Entre lirios.

[[[

Pero si no puedo apacentarte, es bueno que te oiga, alma mía. Bueno que te pregunte: ¿por qué me sobresaltas? Es bueno que siga a la carrera el rastro de tu huida. Tu instinto me guía con más seguridad que mis ideas. Éstas me ofrecen una red de caminos posibles. Pero también un laberinto, donde vagar sin fin, tras la agitación de mis caprichos y el jadeo de mis entusiasmos transitorios. Tú, en cambio, alma mía, tanto por tus terrores como por tu deseo, me señalas un único camino. La huella de tu prisa es rectilínea. Elige todos los atajos. Sabe de qué males huye y qué Bien busca.

Es bueno, pues, que te oiga, alma mía. Es bueno que te pregunte solícito por la verdadera razón de tu tristeza.

STABAT MATER

Himno

Estribillo

¡Oh, la madre del Crucificado!
¿Quién habrá que jamás la consuele?

Estrofas

1. A los pies de la Cruz de su Hijo
silenciosa lloraba su Madre.
Lo que el santo Simeón le predijo
se cumplía a las tres de esa tarde.

2. Cuando Cristo expiró dando un grito
y después inclinó su cabeza,
traspasó tu interior, hasta el alma,
una espada de angustia y tristeza.

3. ¿En qué pecho, tan duro o tan fuerte,
de enemigo, de juez o soldado,
no hay un poco de pena, por verte,
sin consuelo, llorando a su lado?

4. Cuando niño, una vez, lo perdiste.
Lo buscaste y lo hallaste en el Templo.
Por tres días la angustia sentiste
que hoy revive en tu alma al perderlo.

5. Apoyabas tu frente en el poste
de la Cruz en que estaba clavado.
Y cubriste su cuerpo de besos
cuando Juan lo dejó en tu regazo.

6. Tras ungirlo de aroma y perfumes
lo envolviste en el lienzo, llorando.
Lo pusiste en el santo sepulcro
y quedaste en silencio. Esperando.

7. Tanto santo dolor te hizo bella
a los ojos del Padre del Cielo.
Una lágrima tuya fue estrella
y otra lágrima tuya lucero.



8. Y entre ambas, el Sábado Santo,
fue reposo de Dios en tu duelo,
pues Jesús descansaba entre ellas
consolado por tu desconsuelo.

9. Sólo el Padre, que todo lo puede,
te podrá devolver lo quitado.
Y por eso tú, Madre paciente,
acatando al Señor, te has sentado.

10. Sólo el Padre, que todo lo puede,
te podrá devolver lo quitado.
Y tú aguardas llorosa y sufriente
la venida del Resucitado.

11. Ante ti acudimos tus hijos
a aprender fortaleza y paciencia.
Tú eres Madre. Jesús nos lo dijo.
Y te dueles de nuestras dolencias.

12. Ella tiene la sabiduría
de la fe inquebrantable y profunda;
nos da el Sol de Justicia y el Día
que de luz las tinieblas inunda.

13. Ella tiene la sabiduría
de la fe inquebrantable y serena;
nos da el Sol de Justicia y el Día
que disipa tinieblas y penas.

P. HORACIO BOJORGE

NUESTRA SEÑORA DE LA PACIENCIA

Meditación

Miremos a la Madre Dolorosa.
A la del Corazón Inmaculado,
del Corazón sin mancha de pecado.
Hija de Dios. Madre de Dios. Su Esposa.
La que ama a Dios, tres veces amorosa,
con toda el alma y sobre toda cosa,
como nunca y por nadie ha sido amado.

Hasta la Cruz lo amó. Desde la cuna.
Y Dios también la amó. Como a ninguna.

Porque si hay creatura
que, después de creada, al contemplarla,
Dios la vio buena y digna de alabarla;
que halló gracia a Sus ojos –"Santa y pura"
como dijo Gabriel al saludarla:
–ésa, es esta Mujer.

¿Cómo es, entonces, que el dolor la acosa
y no la viene Dios a defender?

¿Cómo es que viendo cómo se la veja;
cómo es que viendo cómo se la insulta,
parece que el Poder de Dios la deja,
parece que el Poder de Dios se oculta,
la abandona y la deja padecer?

¿Por qué no quiso Dios, puesto que pudo,
ahorrarle este dolor que la anonada?
¿Por qué no quiso interponer su escudo
ni apartar de su pecho la estocada?
¿Qué designio de Dios cumple esta espada,
cuando traspasa con su filo agudo
al alma más amante y más amada?

Era preciso que ella padeciera.
Era preciso que ella reflejara
el oculto dolor que a Dios depara
que el hombre lo rechace y no lo quiera.

Era preciso que ella compartiera
por ser hija, el dolor de Dios, su Padre;
la Pasión de Dios Hijo, como Madre;
y sufriera, paciente y dolorosa,
las penas de su Esposo, como Esposa.



Histórica imagen de la Virgen Dolorosa conocida como Nuestra Señora de la Paciencia, que perteneció al primer obispo del Uruguay, Siervo de Dios Mons. Jacinto Vera, y luego obsequiado a su discípulo, el Pbro. Ricardo Isasa, que sería obispo auxiliar y administrador apostólico de Montevideo.

LIBROS RECIBIDOS

H. J.M.NOUWEN, *Un grito en busca de misericordia*, Lumen, Bs. As. 1997, 75 pgs.

H. J.M.NOUWEN, *Camino a casa*, Lumen, Bs. As. 1997, 266 pgs.

H. J.M.NOUWEN, *Payasadas en Roma*, Lumen, Bs. As. 1997, 93 pgs.

PEDRO ARRIBAS SÁNCHEZ, *Madre Teresa. Testamento*, Lumen, Bs. As. 1997, 205 pgs.

THOMAS MERTON, *Pan en el desierto*, Lumen, Buenos Aires 1997, 142 pags.

BERNHARD WENISCH, *Satanismo. Tendencia oculta del mundo moderno*, Lumen, Bs. As. 1997, 158 pags.

ALEJANDRO RAMOS, *La Ciudad de Dios en Santo tomás de Aquino*, Universidad FASTA, Bs. As. 1997, 271 pgs.

INES DE CASSAGNE, *Horizontes de Eternidad, El Paraíso de Dante comentado*, Inst. de Estudios Greco-Latinos "Prof. F.Novoa", Bs. As. 1997, 343 pgs.

HNA. Mª LEONOR LORENZO B.E., *Hna. Helena Martínez. El Evangelio fue su vida*, Colombo, Bs.As. 1974, 69 pgs.

HNA. HELENA MARTINEZ, *Habla el Amor*, Colombo, Bs. As. 1985, 192 pgs.

RICARDO DE LA CIERVA, *Las Puertas del Infierno*, Fénix, Madrid 1995, 919 pgs.

AA.VV., *Ministerium Verbi, Estudios dedicados a Mons. Héctor Aguer*, Basileía, Bs.As. 1997, 392 pgs.

SIEGFRIED UHL, *Los medios de educación moral y su eficacia*, Herder 1996, 453 pgs.

HELENE NOLTHENIUS, *Un hombre del Valle Espoleto*, Herder 1988, 402 pgs.

PETER HÜNERMANN, *Cristología*, Herder 1997, 506 pgs.

AUGUSTO VELS, *Grafología estructural y dinámica*, Herder 1997, 398 pgs.

PEDRO CARLOS VELASCO SUÁREZ, *¿Tener más hijos?*, Bonum, Bs.As. 1997, 90 pgs.

MAJUSAMA, *Ascética. Vía a la Perfección*, Junta Arquidiocesana de La Plata 1997, 50 pgs.

ESTEBAN MURCIA-VALCARCEL, *Matriarcado... patológico*, Herder, Barcelona 1997, 175 pgs.

WILLIAM JOHNSTON, *Teología Mística*, Herder, Barcelona 1997, 387 pgs.

YVES CHARLES ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona 1997, 328 pgs.

MANUEL SÁNCHEZ MÁRQUEZ, *La Educación Católica*, Consudec, Bs. As. 1998, 384 pgs.

MARIO LUIS DESCOTTE, *San MartÍn y la Cultura*, Ed.Culturales de Mendoza, Mendoza 1995, 45 pgs.

LEONARDO CASTELLANI, *Psicología Humana*, Jauja, Mendoza 1997, 398 pgs.

ESTELA ARROYO DE SÁENZ, *La Aventura de Amar*, Moriai, Mendoza 1997, 200 pgs.

HECTOR AGUER, *Sobre la Educación Católica en el momento actual*, Serviam, Bs. As. 1998, 40 pgs.

ALBERTO BUELA, *Hispanoamérica contra Occidente. Ensayos Iberoamericanos*, Barbarroja, Madrid, 113 pgs.

RICARDO HENRY MARQUES DIP, *Trilogia do Campones de Andorra*, Facultade de Direito, Alphaville, 103 pgs.

IMAGEN Y PALABRA

P. RICARDO COLL

¡Dichosos vuestros ojos, porque ven,
y vuestros oídos, porque oyen!
Mt 13, 16

1. **De la experiencia de los sentidos**

En el presente trabajo trataremos de mostrar la necesidad de buscar los misterios sobrenaturales no sólo con el oído espiritual, sino con la vista, uniendo de esta manera la palabra a la visión.

En Occidente se oye con mucha insistencia lo referente a la necesidad de escuchar la palabra. Quisiéramos ahora tratar de reencontrar la manera, no sólo de escuchar, sino de ver la imagen.

En nuestra vida sensorial, el sentido de la vista va ligado al de la audición. En la comunicación interpersonal, son necesarias las dos cosas. Ver a la persona con quien hablo, significa tener un contacto con su imagen, con sus gestos, con sus expresiones, con su interioridad. La persona no sólo se expresa por medio de la palabra, sino también por medio de los gestos de su mano, de su rostro, de sus expresiones. La comunicación telefónica permite tener contacto auditivo con el otro, pero no visual. Actualmente la técnica está progresando para que esto sea posible. La intercomunicación personal puede ser también por escrito. La carta, enviada a otra persona distante, es un medio de comunicación, pero resulta un medio limitado, ya que no hay una interrelación de imagen y gestos. Muchas veces, para poder expresar aquello que se entiende fácilmente con un gesto, es necesario exponerlo largamente por escrito, y aún así se pierde la fuerza y la simplicidad expresiva del gesto que se ve.

El oído nos lleva a comprender un discurso, una exposición. Esta última lleva a entender el mensaje de un orador, en cualquier ramo de la retórica. Mi inteligencia comprende y se pone en contacto con los otros, en gran parte por medio del sentido de la audición, pero no es ésa la única manera de hacerlo, ya que, de lo contrario, confinaríamos a los sordos-mudos a la incomunicabilidad.

La vista es más ligera y rápida en la percepción. El sentido del oído necesita de tiempo para que las palabras vayan exponiendo lo que se quiere comunicar. Hay como una íntima relación entre el sentido de la audición y el tiempo de exposición. La vista, en cambio, no requiere tanto del tiempo, cuanto del espacio. Si estamos encima de una cosa grande, necesitamos retirarnos, tomar distancia, para poder abarcar mejor su visión y entenderla. El espacio juega con ella un papel importante, y ello a tal punto que está estudiada la manera de ver un cuadro en lo que se refiere a la distancia en la que se debe poner el espectador.

El sentido de la vista está ligado también al del tacto. Cuando se trata de una cosa bella, que reclama nuestra atención, instintivamente se estira la mano queriendo tocar el objeto. Parece que el tacto testimoniase su realidad. En la relación interpersonal, el tacto muestra una excelente capacidad para demostrar el amor, el afecto hacia otro. El tacto y la visión requieren una comunicación de presencia; el tacto nos acerca a la experiencia de intimidad, de comunión. ¿Quién no queda más contento si además de haber visto al Papa Juan Pablo II, lo ha podido palpar? Pongamos otro ejemplo: si veo una filmación de Tierra Santa, puedo llegar a conocer un poco lo que significa estar en la tierra por la cual pasó Jesús haciendo el bien. Pero si la veo en vivo y en directo, sin filmación de por medio, y toco los lugares santos, el conocimiento no sólo será diferente y más fuerte, sino que la impresión quedará, sin duda, más impresa en nuestra memoria. Se trata de un doble contacto, visual y táctil, ambos de una realidad presente. Cierto que esta impresión estará dependiendo de la mayor o menor fe de quien viaja a conocer aquellos lugares. Podemos tener, en este caso que proponemos, la mirada superficial del turista, al cual le dice poco el contacto con lo superior, y que se contenta con llevarse una postal, o algo más que atestigüe su viaje. Pero está también la mirada profunda de aquel que, viendo y tocando, ha podido comunicarse con el misterio de lo sagrado y guarda en su intimidad un recuerdo imborrable, casi indeleble. El tomar contacto con lo sacro, por medio de la visión y el tacto, fue el gran anhelo de la espiritualidad medieval, que amó tanto los lugares santos, como así también las reliquias. Ellos eran conscientes de que estas cosas testimonian algo superior, algo más. Este algo más, que no es sino lo sagrado, requiere la visión y el tacto.

2. **De la Escritura y el ver**

En la Escritura, este doble aspecto sensorial, ver y oír, se hace presente. Es objeto de los estudiosos de la Sagrada Escritura, demostrar su íntima relación. Nosotros nos limitaremos a referir algunos aspectos que nos parecen importantes para nuestro objetivo.

Sabemos que el hombre del Antiguo Testamento era consciente de que si veía a Dios en esta vida moriría. Por eso Moisés se cubría el rostro, porque "temía ver a Dios" (Ex 3, 6). La comunicación que tiene Dios con el hombre, revelándose a él e iluminándolo, no es sólo por medio de la palabra, sino también por medio de lo que le hace ver: "A ti se te ha dado ver todo esto, para que sepas que Yahveh es el verdadero Dios y que no hay otro fuera de Él" (Dt 4, 35), y también: "Cuando todo Israel acuda a ver el rostro de Yahveh, tu Dios, al lugar elegido por Él, leerás esta Ley a oídos de todo Israel" (Dt 31, 11). No se trata sólo de escuchar aquello que dice Dios, y por lo tanto atender solamente a su palabra, sino de ver aquellas manifestaciones que Dios hace a favor de su pueblo; estas manifestaciones implican la Presencia de Dios, hacen comprender, por medio de la vista, el sentido sacro de tal o cual teofanía.

¿Cómo se ve a Dios? Por medio de sus velos veterotestamentarios, el fuego, el trueno, la luz, la suave brisa, la nube, los tres ángeles de Mambré, etc...

Sabemos por San Pablo que todo hombre, en su condición natural (sin tener en cuenta la revelación), puede descubrir a Dios por medio de sus creaturas. Así escribe el Apóstol: "Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables" (Rm 1, 20). Resulta así que el hombre entra en relación personal con Dios por medio de sus teofanías, a través de los elementos que Él en el Antiguo Testamento quiso usar, y además con el solo conocimiento natural que las creaturas pueden darle de Él. Podríamos decir que tenemos dos maneras de ver a Dios antes de su Encarnación, ya sea a través de la revelación realizada de manera auditiva (Palabra), ya visual (objetos, imágenes). El pueblo de Israel, por la dificultad en creer, se enceguenció voluntariamente frente a las manifestaciones de Dios y cayó en la idolatría. El profeta Isaías denunció así esta ceguera: "No saben ni entienden, sus ojos están pegados y no ven; su corazón no comprende" (Is 44, 18), y el salmista lo explicita diciendo: "tenían olvidados sus portentos, las maravillas que Él les hizo ver" (Sal 78, 11). El profeta Jeremías denuncia dicha incredulidad de la siguiente manera: "Ea, oíd esto, pueblo necio y sin seso –tienen ojos y no ven, orejas y no oyen–" (Jr 5, 21).

Con la revelación plena en Cristo Jesús, el hombre puede tener acceso al Misterio Trinitario, es decir, a la más alta visión contemplativa que se pueda experimentar. El que ve a Cristo, ve también al Padre: "El que me ve, ve a aquel que me ha enviado" (Jn 12, 45). Y tal es el testimonio que dan los Apóstoles. Ellos también han visto, oído y tocado. Cristo mismo da testimonio según lo consigna Juan Bautista: "El que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído, y su testi-

monio nadie lo acepta. El que acepta su testimonio certifica que Dios es veraz" (Jn 3, 31-32). El evangelista San Juan, tan entregado a la visión de los misterios con su vista del águila, dice: "Y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo" (1 Jn 4, 14).

Los Apóstoles vieron a Jesús, vieron sus obras, su Misterio Pascual, oyeron las palabras del Señor y lo tocaron, como lo tocó el apóstol Tomás después de resucitado; y nos testimoniaron con su sangre que ello era verdad.

Por el Misterio de la Encarnación tenemos acceso a Dios por medio de una vista interior, de un oído interior, de un toque interior, que son espirituales, así como por analogía tenemos contacto con el mundo natural, al cual vemos, oímos y tocamos. Esta relación entre los sentidos materiales y los sentidos espirituales es común en la tradición patrística. La encontramos en Orígenes, San Gregorio de Nisa y también en San Buenaventura. Son los místicos quienes entienden la comunicación real y auténtica con Dios a la manera de una Presencia percibida por medio de los *sentidos espirituales,* así como se perciben las cosas de la tierra con las sensaciones materiales. Orígenes enseña que hay un sentido "mortal, corruptible, humano", y otro que es el "inmortal, espiritual, divino" [1]; en *Contra Celsum* dice: "Aquel que hace un examen más profundo de la Escritura dirá que existe, como lo ha llamado la Escritura, un sentido divino genérico; solamente el bienaventurado sabrá encontrarlo, como está dicho por Salomón: «Encontrarás el sentido divino» (Pr 2, 5) . De este sentido hay diversas especies: la vista, para contemplar los objetos materiales, como es claramente el caso de los querubines y serafines; el oído, capaz de distinguir voces que suenan en el aire; el gusto, capaz de gustar el pan vivo bajado del cielo para dar vida al mundo (Jn 6, 33), y también el olfato, capaz de percibir la realidad que llevó a Pablo a definirse como el buen olor de Cristo (2 Co 2, 15); el tacto, en referencia al cual dijo San Juan que tocó con sus manos al Verbo de Vida (1 Jn 1, 1). Los santos profetas han encontrado este sentido divino" [2].

Por el Misterio de la Encarnación se abren para el hombre los secretos de la Escritura, los secretos de los escritos veterotestamentarios, porque ahora se los lee con la clave de Cristo. Fue Él mismo quien clavado en la Cruz dijo que todas las cosas tenían en Él su cumplimiento. Imágenes, figuras, instituciones, leyes, todo hacía referancia a Él. Por medio de su Espíritu revela al hombre esta manera de leer y de "ver" las Escrituras.

---

1 Orígenes, *De Principiis*, I, 1, 9; PG 11, 129. Cf. C. A. Bernard, *Il Dio dei Mistici,* Milán, Ed. San Pablo 1996, pp.145.

2 Orígenes, *Contra Celsum*, I, 48; PG 11, 749 AB. El *sentido divino* es una lectura de Pr 2, 5 que también se encuentra en Gregorio de Nisa.

Palabra e imagen, lenguaje y visión van juntos, no sólo en la Escritura, sino en el camino espiritual del hombre. La nueva teofanía de la Presencia divina ya no se verifica en la Montaña Santa, como en el Antiguo Testamento, sino en la Montaña interior del alma. Allí, subiendo a la altura de la contemplación más alta, se encuentra la Presencia de Dios Uno y Trino, como lo demuestra la espiritualidad carmelitana, en especial San Juan de la Cruz con la Subida al Monte Carmelo. El nuevo lugar sacro, donde conocemos por medio del oído, la vista y aun el tacto, es lo más profundo del alma humana.

Lo predicado con la palabra debe ser atestiguado con la imagen. Como lo hemos señalado, la palabra dice relación al tiempo, es en el tiempo donde ella se desenvuelve, y donde manifiesta su inspiración para llegar al oyente, promoviendo, en el caso de la oratoria sagrada, su acercamiento a Dios. La palabra, escrita u oral, necesita del tiempo, debe llegar incisiva al oído, y penetrar en la profundidad del oyente. La imagen da fuerza a la palabra, la explica directamente, sin recurrir al tiempo, manifestándose espontáneamente y casi de manera intuitiva al vidente. La imagen ayuda a la comprensión de la palabra. Sin aquella, esta última corre el riesgo de resonar, sí, de ser oída también, pero como a distancia. El espacio que puede separar a dos interlocutores, es superado por la presencia visual. El oír, el ver, el palpar a otro, hacen que la experiencia humana resulte más valedera y más digna de crédito y, por lo tanto, de más rápida comprensión y efectividad. Esto que es válido para el orden natural, lo es, por analogía, para el contacto del hombre con Dios.

3. **De la teología de la Imagen y la Palabra**

En el seno de la Trinidad, Palabra e Imagen van juntas; son expresión de la misma realidad Personal del Hijo. El Padre genera al Hijo, y éste es llamado *Icono* perfecto del Padre (cf. Col 1, 15). Ello significa que el Hijo es expresión del Padre, es Imagen del Padre. No es el Padre, y sin embargo es Dios, como el Padre es Dios. La palabra “Imagen” en el seno Trinitario, no expresa tanto la consubstancialidad que tienen las personas divinas, sino la perfección que posee el Hijo, en cuanto Hijo del Padre. El libro de la Sabiduría dice que se trata de “un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad” (Sb 7, 25).

Pero el Hijo no sólo es Imagen, sino también Palabra (cf. Jn 1, 14). En el orden humano, la palabra es expresión de la mente, es *imago mentis*, antes de ser palabra materializada; en la Trinidad, el Hijo es las Palabra pronunciada por la Inteligencia del Padre, sin necesidad de mediación alguna. Dicha Palabra expresa toda la realidad de la mente

paterna. Sin embargo no es a Dios Padre a quien se lo llama Palabra, sino que ello sólo le conviene al Hijo en cuanto Hijo. Tampoco al Padre se lo llama Imagen, sino sólo al Hijo. En la realidad Personal del Hijo confluyen, entonces, tanto el hecho de ser Imagen como el de ser Palabra. Sin cronología, sin tiempo, en la realidad eterna, coincide la Palabra con la Imagen en la Persona del Hijo, siempre en su relación con el Padre. No podría ser el Hijo una Imagen, si no lo hubiese generado del Padre, como no podría ser Palabra, si no fuese la expresión total del Padre.

En esta relación del Padre y el Hijo nos parece encontrar la teología más elevada de la Belleza. No es el Padre sino el Supremo Artífice o Artista que, teniendo una sola inspiración, "vio y habló", con un solo Verbo mental, su Hijo, Palabra e Imagen, primogénitas en todo orden. El gozo del Padre al verse en el Hijo es el mismo gozo amoroso que el Hijo le expresa al Padre en cuanto querido como Imagen; Amor y Gozo que se traducen en la procedencia del Espíritu de Amor.

La creación entera habla de Dios, y por tanto de la Trinidad. Toda creatura, como huella de Dios, conserva una relación con la Imagen Primordial en la cual fue gestada espiritualmente. De allí que ninguna expresión le cuadre mejor que la de *espejo.* El espejo, además de tener una entidad propia, posee la entidad de lo que en él se refleja. Esta posibilidad de reflejar hace que el espejo sea realmente lo que es, de lo contrario sería sólo un vidrio opaco. El espejo se define por su uso, ya que no sería espejo lo que no refleja. De esta manera, la Creación toda, por vía de analogía, nos puede conducir a la realidad de la única Imagen donde ella fue engendrada. Esto es lo que San Pablo nos quiere indicar cuando dice que "lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad" (Rm 1, 20).

San Buenaventura, hablando del valor de las creaturas para conocer a Dios, dice: "Podemos concluir que todas las creaturas de este mundo guían al alma del contemplante y del sapiente al eterno Dios, porque ellas son sombras, ecos, imágenes de aquel primer Principio potentísimo, sapientísimo, óptimo, de aquel etemo origen, luz y plenitud, de aquello que yo llamo arte eficiente, ejemplar y ordenante; ellas son sombras, resonancias y pinturas, son indicios, simulacros y espectáculos, signos divinamente ofrecidos para intuir a Dios; son, decía, ejemplares, o más bien copias, propuestas a las mentes todavía torpes y sensibles, para que por medio de las cosas sensibles que ven, sean elevadas a las cosas inteligibles que no son vistas" [3]. No podía esperarse menos, dentro de

3 San Buenaventura, *Itinerario della Miente in Dio,* Roma, Ed. Città Nuova 1993, p.61.

la espiritualidad franciscana, de un hijo espiritual de quien cantó tan magníficamente a la Creación.

Dios nos habla por medio de dos Libros, así lo entendían los medievales, el libro de la Creación y el libro de la Escritura. El cosmos es creado según la Idea Divina, o mejor, según la Sabiduría Divina, y todo él refleja a su Creador. El hombre debe hacer el esfuerzo de remontar la escala analógica que une lo creado material a lo inmaterial. Es el Pseudo-Dionisio quien se refiere a ello, de manera magistral: "Podemos servirnos rectamente de figuras, tomadas incluso de la materia vil, con referencia a los seres celestes. Después de todo, las cosas terrenas subsisten gracias a la Hermosura absoluta, que contienen dentro de su condición material. Por la materia podemos elevarnos hacia los arquetipos inmateriales. Pero hay que tener especial cuidado para usar las semejanzas y desemejanzas. No puede establecerse una relación de identidad, sino que, teniendo en cuenta la distancia entre los sentidos y el entendimiento, se acomodarán según corresponda a cada cual" [4].

La Divina Sabiduria condensa en sí la Imagen y la Palabra. Según ellas, han sido realizadas todas las cosas. Éstas son bellas y buenas, en cuanto vestigios de la Imagen primigenia, y son palabra, en cuanto pueden hablar a nuestro intelecto. No hemos de olvidar que el hombre conoce lo espiritual por lo sensible, en especial usando la forma anagógica.

También la Escritura revela las realidades sobrenaturales haciendo uso de los elementos que le son proporcionados al conocimiento del hombre; por eso usa tanto las realidades sensibles para expresar el misterio. Se puede decir que hay una tendencia "sacramental" en toda la Escritura, o sea una tendencia a esconder en velos sensibles las realidades invisibles. De esta manera resulta preñada de simbolismo, pero que hemos de descubrir, ya que no se trata de un simbolismo arbitrario que el hombre pueda a su gusto cambiar, sino de un simbolismo objetivo y revelado. Sabemos que la Escuela de Alejandría se caracterizó por interpretar la Escritura en su sentido tipológico. Así, por ejemplo, escribe Clemente de Alejandría: "Cuanto aparece velado contiene las mayores y más respetables verdades, como las frutas que se reflejan en el agua, como las formas... resultan más atrayentes cuando hacen adivinar su gracia bajo túnicas ligeras" [5]. Ya Filón de Alejandría había dicho: "Para

---

4 Pseudo-Dionisio, *La Jerarquía Celeste*, c. 2, 4 en *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita,* Madrid, BAC 1995, p.129. Para el Pseudo-Dionisio, todas las cosas participan de la bondad y belleza divinas, y todas son atraídas a la fuente como a su fin. "La Bondad atrae a sí todas las cosas por dispersas que estén, pues es Fuente divina y principio de unidad. Todo tiende a ella como a su fuente, su objetivo y centro de unidad", c. 4, 4, en *op. cit.*, p.299.

5 Clemente de Alejandría,*Strom*. 5, 9.

ahondar en el sentido de las Escrituras hay que comprender su lenguaje alegórico. La Ley tiene la letra por cuerpo y su alma está en el sentido invisible subyacente en las palabras... El alma ha abierto y descubierto los símbolos, saca desnudas a la luz las ideas; puede contemplar por eso lo invisible a través de lo visible" [6]. El Pseudo-Dionisio afirma que Dios ha encerrado las realidades divinas en los "velos" de lo sensible; estos velos resultan ser como anteojos ahumados que esconden la luz del sol. Sólo así se puede ver en la tiniebla: porque hay una gran luz [7].

4. **De los místicos y el ver**

La visión interior de la Presencia de Dios no se realiza, según la enseñanza de los místicos, por medio de la razón. No es, por tanto, el fruto de un mero discurso racional, de una lógica discursiva, como podría ser el caso del discurso en la meditación. La visión más alta de la Presencia se realiza por medio del conocimiento espiritual, simple y amoroso, lo que los místicos llaman contemplación. En general los escritos de los místicos no son racionalísticos, sino que conservan la frescura del lenguaje de la fe, del lenguaje de la imagen, el lenguaje del símbolo. A este respecto nos dice Charles A. Bernard: "Pocos autores han hablado de la función transformante dd símbolo en la vida espiritual y mística. Se advierte la presencia del símbolo en la expresión de los místicos, porque es muy evidente, pero de su necesidad, o al menos de su utilidad, se habla poco. Sobre todo los teólogos, que se expresan y se mueven en el orden del discurso abstracto, consideran la expresión simbólica como un ornamento poético y no como una palabra substancial" [8].

Es importante hacer notar cómo en momentos en que la herejía protestante negaba toda mediación, con excepción de la de Cristo, por tanto la de la jerárquica eclesiástica, como la de los santos y de la imagen, surgieron providencialmente, corrigiendo aquella exclusión, santos de visiones extáticas como Santa Teresa, San Felipe Neri, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, etc. Este último, como sabemos, promueve un método de meditación y contemplación que parte, precisamente, de la representación sensible, esto es, de lo que él llama la "composición de lugar". El fiel invitado a orar, debe partir de esta representación, cuya sede es la imaginación, para pasar luego, por el discurso y la acción divina, a la meditación. Pero la aspiración de San

---

6 Filón de Alejandría, *De Vita cont,* 8, 6.

7 Esta manera de ver del Pseudo-Dionisio, que resulta en definitiva una teología apofática, ha influido mucho, juntamente con el pensamiento de San Gregorio de Nisa, en los místicos alemanes (Eckhart, Taulero, Suso, Rusbroeck), culminando en la *Noche Oscura* de San Juan de la Cruz.

8 C. A. Bernard, *Teología simbólica,* Roma, Ed. Paulinas 1984, p.341.

Ignacio es llevar el alma a la contemplación, y así hablará de la "aplicación de los sentidos", ver, oír, gustar, oler, tocar, las realidades espirituales [9]. Claro está que se trata del uso de la analogía con los sentidos exteriores. Este tipo de meditación, partiendo de la realidad visible, ha tenido gran fuerza después del Concilio de Trento. La imagen sirve para la contemplación. En este caso, se trata de una imagen interior.

Marc Fumaroli, que ha escrito sobre el sentido de las imágenes después de la Contrarreforma, dice lo siguiente: "Si bien la época de la elocuencia sacra de los grandes predicadores católicos recurre frecuentemente a la «pintura» y al «cuadro», que captura la imaginación de quien escucha, es legítimo pensar que el «arte del hacer ver» no tenga mucho que enseñarnos sobre el arte del pintar, ni sobre el sabor de los más famosos cuadros... La Iglesia tridentina es tanto más inconófila cuanto que combate la iconoclastia de la Reforma, y su retórica apela a los sentidos, y en particular al de la vista, cuanto que combate la retórica racionalista y abstracta de los adversarios. El paralelo entre el universo de la elocuencia sacra y el de la pintura religiosa de la época, permite en general comprender al máximo hasta qué punto la experiencia de los sentidos, de las emociones, de la imaginación y de la voluntad, mediante la cual los predicadores católicos querían suscitar la fe de los fieles, es favorable a la pintura, las artes y su poder de hacer creer en modo sensible, emotivo e inmediato, lo que era representado" [10].

Excedería nuestro propósito desarrollar acá el tema de la unión entre imagen y palabra en el tiempo de la Contrarreforma. Digamos tan sólo que fueron especialmente los jesuitas en América quienes adoptaron el método evangelizador: imagen-palabra. Imbuidos en el espíritu de Trento, y considerando además las necesidades de orden práctico, comprendieron la importancia de realizar la unión entre el ver y el oír, entre la imagen y la palabra. Han llegado hasta nosotros algunos escritos de estos grandes evangelizadores, explicándonos su estilo pastoral, pero resultan aún más elocuentes las numerosas imágenes de aquellos tiempos que hoy todavía se conservan.

---

9 Cfr. P. A. Fabre, *Ignace de Loyola,* Paris, Ed. Vrin 1992; E. Kirschbaum, *Il quarto centenario della Costituzione della Compagnia di Gesù,* Milano, Ed. Vita e Pensiero 1941; el ex profesor de historia de la Gregoriana habla en este ensayo de la influencia de la Compañía en el arte. Sobre la "aplicación de los sentidos", ver p.223. Kirschbaum señala que el arte en la Compañía fue siempre un medio y modo de evangelización, *ibid.*, p.225.

10 M. Fumaroli, *La scuola del silenzio,* Milano, Ed. Adelphi 1995, pp.294-95. Cf. P. Prodi, *Ricerca sulla tecnica delle arti figurative nella riforma cattolica,* Roma, Ed. Storia e Litteratura 1962; A. Zuccari, *La politica culturale dell'Oratorio romano nella seconda metà del Cinquecento,* "Storia dell'arte" 41, 1981, pp.77-112.

5. **Conclusión**

Las numerosas obras de arte, tanto del Medioevo como después de Trento, se explican sobre todo por la visión que el hombre tenía de Dios y del Cosmos. La Creación ofrece sus elementos al conocimiento del hombre, quien los une a los datos que le da la Revelación. El Misterio resulta así intuido por medio de la visión y la palabra, y la inteligencia comienza su gran camino de testificación del Misterio. Nada de esto es posible para el hombre, si primero el Espíritu no despierta su sentido de admiración, de penetración y regocijo en el Misterio. Entre el espíritu del hombre y el cosmos se encuentran los sentidos externos y el imaginario. Este último debe ayudar a unir lo sensible con lo inteligible, lo material con lo espiritual. Así lo hicieron los místicos. El arte, la pintura, la música, pueden jugar una ayuda importantísima en la búsqueda de lo sobrenatural.

Nos encontramos en un momento de gran crisis en lo que se refiere a la creación artística en general. Basta con ser realista y examinar nuestro entorno. El poeta calla, la música vocifera, el pintor destruye, el literato improvisa sin contenido. En lo que respecta al arte sacro, los artesanos son cada vez más raros y escondidos; predomina la imagen repetida en serie, ya sea de yeso o de otro material (como una negación de la Palabra que toma carne individual, ¡cuánto se asemeja esto a la nueva cristología y eclesiología, que pretende encarnar a Cristo en el pueblo!), imágenes sin arte, pintadas en pocos minutos, porque se debe pasar a hacer lo mismo con la siguiente. Esta decadencia de la inspiración en lo que se refiere al arte sacro, ha influido negativamente en la liturgia y también en el concepto sobre lo sacro.

No se trata de dar recetas mágicas. La solución es una, y es simple: el hombre debe encontrarse con Dios y con el Cosmos. ¿Por qué otros tiempos y otros ambientes culturales fueron capaces de producir tanto en el orden espiritual como en el orden artístico? El alto y el bajo medioevo, la Contrarreforma, el siglo de oro español, el tiempo inicial de la evangelización americana, nos hablan de una magnífica explosión de vida, del logradas facturas literarias, poéticas, musicales, pictóricas, arquitectónicas; en definitiva, de la unidad inseparable que debe existir, así como existen unidos el sentido de la vista y del oído, entre palabra e imagen.

Hemos dicho que la palabra explica el misterio y la imagen lo hace presente. La primera necesita del movimiento en el tiempo; la segunda, de su mostración hierática. La primera es más dinámica, la segunda más estática. Las dos nos demuestran cuán sabio es el ordenamiento del cosmos. La palabra habla a la inteligencia, impulsa a la búsqueda y reclama el arquetipo; la imagen es capaz de mostrarlo, ya que se trata de una presencia. La imagen es portadora de simbolismo, debe serlo al

menos, para que la sagacidad del observador se ponga en busca de la palabra.

Pero para que ambas cosas produzcan su acción positiva en el hombre, éste debe hacer un esfuerzo sobrehumano para vencer la fuerza de la cultura del momento. La filosofía moderna es subjetivista, con la consiguiente poca disposición a la admiración, al estupor frente a lo creado, y como si fuese poco,ve todo con la eficiencia desencarnada y rápida de un técnico. La palabra necesita su tiempo, y más que éste, la disposición humilde de quien la escucha, y más que ello la formación adecuada de quien la usa. La imagen, si bien presencializa y muestra, requiere ser comprensible (por lo tanto no exaltación del yo individual), simbólica y puente a la palabra. Hablando el Cardenal Ratzinger de la filosofía que se esconde tras el concepto del arte por el arte mismo, luego de señalar que ella conduce al nihilismo, agrega: "La filosofía que está dentro de la obra, niega la limitación creatural del hombre y querría elevarlo a creador absoluto. Ella lo conduce a la no-verdad, a la contradicción de su esencia; esta no-verdad lleva a la disolución del momento creativo... Con el cambio idealista en filosofía, el espíritu humano no es ya considerado como receptivo; se afirma que él no debe ser sino productivo. En la radicalización existencialista de esta postura se quiere que fuera de la existencia humana no haya nada que tenga sentido en sí mismo. El hombre proviene de una facticidad privada de sentido y es conducido a una libertad privada de razón. De esta manera resulta ser el puro creador; y al mismo tiempo su creación resulta ser puro arbitrio y, por tal motivo, vana y vacía" [11].

La Imagen eterna viene en busca de la imagen y se vuelve arquetipo, modelo; es la Palabra que al encarnarse se hace visible y por ende pintable. Ninguna reconstrucción del arte sacro, en sus múltiples ámbitos, será posible si el *hombre viejo* no muere y resucita en la nueva Imagen del Hombre Nuevo. La reconstrucción del arte y de la imagen exterior pasa primero por esta instancia, que no es otra que la restauración de la capacidad de ver con el "ojo interior", como decía Plotino. Es tiempo de valorizar el símbolo y su mensaje, y de intentar una nueva evangelización, que es muy vieja, la que pasa por la imagen, que es la "biblia de los pobres", la cual no sólo enseña, sino que manifiesta.

---

11 J. Ratzinger, *Cantate al Signore un canto nuovo,* Milano, Ed. Jaca Book 1996, p.131. El Cardenal señala cuál es el fundamento bíblico de la música sagrada, que en definitiva no es otro que el *Logos*, la palabra. Cf. c. II "Cantate a Dio con Arte, Il fondamento Biblico della Musica Sacra", pp.117-154.

SOLLOZOS DE DIMAS (I)

¡Oh Tú que estás en cruz
porque allí te pusimos con tu Padre
acuérdate de mí!
Alúmbreme tu luz, pues se hace tarde.
Sosténme junto a Ti
porque estoy dolorido y soy cobarde.

¡Oh, no mires los años
que pasé junto a ti, mas sin mirarte!
Ve que te miro ahora.
Yo me atraje estos daños por no amarte.
Fui de los que te ignoran
y en eso, de tu Cruz, está mi parte.

Por quebrantar las leyes
padezco en esta cruz. No la recuso.
¿Pero según qué juicio
a mi lado te puso –Rey de reyes–
la ley de nuestro vicio?

Pues eres Rey de reyes,
acuérdate de mí, cuando en tu tierra
te sientes en tu trono.
Yo no temí la guerra ni sus leyes.
Merezco este abandono.
Muero en mi ley. Sólo mi error me aterra.

Apiádate de mí.
No sé por qué locura te lo digo.
Me daña verte así.
No merecías padecer conmigo.

DIMAS ANTUÑA

SOLLOZOS DE DIMAS (II)

¡Oh varón inocente,
comprendo que fue errada mi carrera!
¡No tener otra vida,
para dártela, entera y obediente,
en esta cruz perdida,
para ganarla como tu sirviente!

Más me duelen tus clavos
que estos que horadan estas manos mías.
Muero más por amarte
y agrava mi tormento en este día
el no poder salvarte
y el tener que salvarme en tu agonía.

¡Oh cruenta Eucaristía!
¡Oh, póstuma, recíproca mirada
de mutua complacencia!
Por ti, mi lejanía rescatada
se hizo pura presencia,
compañía, sin la que no soy nada.

Cámbiame estos dolores
por el gozo del Reino prometido.
No permitas que llore
por otra cosa que por tu gemido.

DIMAS ANTUÑA

EL ÁGUILA

**El águila se cierne
sobre los miembros débiles, morenos,
del Sur adolescente.**

**Su aliento codicioso
paraliza los nervios indefensos:
un vaho turbio que confunde todo.**

**Desgarra las arterias,
clava su corvo pico en las entrañas
y brotan chorros de una sangre negra.**

**No sabe de piedad, y nos predica
sermones de moral, de democracia,
de “marketing”, de látex, de pamplinas...**

**No tenemos temor. No nos asustan
los anatemas de sus falsos cristos:
nuestra Madre y su Hijo nos escudan.**

**Esperamos, con tiempo por delante,
mientras muelen sin pausa los molinos,
bajo el ombú, tomando un lento mate.**

JORGE ARMANDO DRAGONE

LENGUAJE Y FE

JOSÉ LEÓN PAGANO (H)

DESPUÉS de sellar Dios Nuestro Señor su alianza con Noé, la posteridad de éste fue creciendo y el género humano se propagó por diversas regiones. Sin embargo se hablaba una sola lengua.

Fue entonces cuando la soberbia volvió a adueñarse del corazón de los hombres. Cegados por la vanidad decidieron edificar una ciudad que los hiciera célebres para las futuras generaciones. Dentro de la ciudad comenzaron a erigir una torre de ladrillos cocidos, unidos con betún, para alcanzar el cielo.

Nuevamente el pecado de soberbia es causa de desorden. El Señor se dijo: he aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible (Gen. 11, 6).

Dios que se burla de las tonterías humanas, no necesitó de ninguna catástrofe material para imponer el castigo. Se limitó a destruir la herramienta espiritual común. Confundió las lenguas y la construcción de la torre llamada desde entonces Babel –*confusión*– se paralizó.

Surgidos los diversos lenguajes, los hombres incapaces ya de entenderse entre sí, se esparcieron por toda la tierra (Gén. 11, 1-9).

Merece llamarse la atención sobre este hecho con una trascendencia mucho mayor de la que habitualmente se le reconoce. La pérdida del idioma común dispersa las gentes, pero se traduce en una confusión de más alcance aún. Antes de perder la lengua que los asociaba como una gran familia, todos adoraban a un solo Dios. Cuando dejan de entenderse a través del lenguaje oral, la confusión y el error se hacen más hondos. Se alejan de la verdad: dejan de creer en Dios y así como se diversifican las lenguas, proliferan los dioses. Cada dialecto parece engendrar varias deidades. Es como un efecto multiplicador. Un solo idioma honraba a un solo Dios.

A partir de allí habría de recorrer la humanidad un prolongado y sinuoso itinerario, jalonado por las sombras del error y los destellos de la esperanza, hasta alcanzar nuevamente la plenitud de los tiempos.

Las promesas que guiaron esa marcha vacilante, hallaron cabal cumplimiento. Desde Belén hasta el Gólgota la Palabra de Dios se encarna, se hace visible e inteligible.

Después de la ascensión viene el Espíritu Santo. Este advenimiento del Espíritu tiene gran trascendencia porque los que lo reciben comienzan a hablar en lenguas extrañas y todos los que se acercan, que pertenecen a muy diversas naciones, quedan atónitos porque cada uno los oye hablar su propio idioma (act. 2, 44).

La venida del Espíritu Santo comienza a reparar la confusión de Babel, pero han de pasar todavía algunos siglos hasta que la Iglesia concrete la lengua universal.

San Pablo (I Cor. 14, 9-11) advierte que si se pronuncia un discurso ininteligible, ¿cómo se sabrá lo que se dice? Se estaría hablando al aire. Si no se conoce el significado de la voz quien oye será extranjero para quien habla.

Pero la Iglesia, apoyada por la esctructura del Imperio Romano, adquiere el vehículo precioso de un único idioma que a través de los siglos consagra su universalidad y el milagro repetido de Pentecostés, porque desde entonces los hombres de las más diversas latitudes se entendieron y pudieron orar juntos a Dios.

Bobería, como señaló Chesterton, fue llamar lengua muerta al latín, cuando precisamente, día tras día y hora tras hora, resonaba para cumplir la función más excelsa: alabar a Dios.

Fracasaron los masones pretendiendo crear artificialmente con el esperanto, un sustituto del latín.

Ahora hemos relegado al olvido nuestra lengua universal. Hemos retrogradado para volver a caer en la confusión de Babel. Hagamos votos por un nuevo Pentecostés.

REVISTAS RECIBIDAS

ACTUALIDAD PASTORAL, Morón, Bs.As.:
Nº 240-242, Año 1997
Nº 243-245, Año 1998
ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO, Facultad de Teología, Granada:
Vol. 60, 1997
BEACON NOTES, U.S.A.:
Jesuitas: poder y pánico, Julio 1997
Si te quitan la Fe..., Enero 1998
CAHIERS, de la Faculté Libre de Philosophie Comparée:
Nº 57, 8 decembre 1997
CATHOLICA, Revue Trimestrielle, Paris, Francia:
Nº 58, Hiver 1997-98
DOCTOR COMMUNIS, Pontificia Accademia Di S. Tommaso:
Nº 3, Anno L, Ottobre-Dicembre 1997
EIR, Resumen Ejecutivo:
Vol.XV, Nº 2: *La monarquia británica se mueve para derrocar a Clinton*, Enero '98
Vol.XV, Nº 3: *El sermón del Papa en La Habana defiende al Estado Nacional*, Febrero '98
Vol.XV, Nº 4: *El nuevo colonialismo del FMI aniquila a los " tigres asiaticos"*, Febrero '98
Vol.XV, Nº 5: *LaRouche asume el liderato por un Nuevo Bretton Woods*, Marzo '98
EPIMELEIA, Revista de estudios sobre la tradición:
Año V, Nº 10, 1996
ESPÍRITU, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, Barcelona, España:
Año XLVl, Nº 116, Julio-Diciembre 1997
F.M. SANTA MARIA, Revista Trimestral, Ramos Mejía:
Año 5, Nº 12, Navidad 1997
FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia:
Nº 1172, *500 años de espada en África*, Septiembre'1997
Nº 1173, *Arzallus cuenta con ETA*, Octubre'1997
Nº 1174, *Se "comerá todos los marrones"*, Octubre'1997
Nº 1175, *El matiz "Guerra Civil" o "cruzada" con minúscula*, Noviembre'1997
Nº 1177, *Pena de muerte: ¿postura dogmática o sociológica?*, Enero'1998
Nº 1178, *Centenario de una decadencia*, Enero 1998
Nº 1180, *Cuba católica será siempre hispánica*, Febrero 1998
Nº 1181, *La guerra de Hillary*, Marzo'98
GLOSAS SILENSES, Rev.de la Abadía de Santo Domingo de Silos, España:
Año VIII, Nº 2, Mayo-Agosto 1997
Año VIII, Nº 3, Septiembre-Diciembre 1997
HUMANITAS, Revista de Antropología y Cultura Cristiana, Chile:
Nº 8, Primavera 1997
Nº 9, Año III / Enero-Marzo 1998
INSTAURARE omnia in Christo. Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, Udine, Italia:
Anno XXVI, Nº 2, Luglio-Dicembre 1997
LA BIBLIOTECA, Biblioteca Nacional de la República Argentina:
Año I, Nº 2, Diciembre de 1997
LA CONTRE REFORME CATHOLIQUE, Revista Mensual:
Nº 340, *Saint Maximilien - Marie Martyr de L'Immaculée*, Novembre'97
Nº 341, *Post Tenebras Lux*, Decembre'97s
Nº 342, *La Phalange de L'Immaculée*, Janvier'98
Nº 343, *Les Juifs de Qumran*, nos Peres, Février'98

LA HOJA DE COMBATE, México:
Nº 362, *La Oreja del Verdugo*, Noviembre '97.
Nº 363, *El P.Xavier González T.*, Diciembre '97
Nº 364, *Necesaria Crítica de "El Apocalipsis"*, Enero '98
Nº 365, *"EZLN": Guerrilla de-las Tinieblas*, Febrero '98
Nº 366, *Neoofensiva Zapatista*, Marzo'98
LECTURE ET TRADITION, Chiré-en-Montreuil:
Nº 248, *Deux livres de Frangois Marie Algoud*, Octobre'97
Nº 249, *1957-1997: 40eme Anniversaire de Lectures Françaises*, Novembre'97
Nº 250, *XXVIlème Journée Chouanne*, Décembre'97
Nº 251, *Vichy et les Juifs...*, Janvier'98
LECTURE FRANCAISES, Chiré-en-Montreuil:
Nº 487, *Qui cherche-t-on a condamner a trevers Papon?*, Novembre 1997
Nº 488, *Les crimes communistes?*, Décembre 1997
Nº 489, *Le triomphe du communisme!*, Janvier 1998
Nº 490, *Le Fonds Monétaire International*, Février 1998
Nº 491, *Bill Clinton et le judaisme*, Mars 1998.
L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, Paris, Francia:
Nº 1172, *La France Responsable?*, Novembre 1997
Nº 1174, *Noel, fete de l'Espérance*, Decembre 1997
Nº 1175, *Adam: un mysterere*, Janvier 1998
Nº 1177, *Cuba: l'espoirrère*, Janvier 1998
Nº 1178, *De Fatima a Cuba*, Février 1998
Nº 1179, *L'Eglise et le Suaire*, Mars 1998
Nº 1180, *L'euro: comment?*, Mars 1998
NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Bs. As.:
Año 4, Tomo IV, Nº 46, *Portal de Belén*, Diciembre '97
Año 5, Tomo IV, Nº 47, *Juan XXIII Hombre de Dios*, Enero '98
Año 5, Tomo V, Nº 48, *El último discurso del águila*, Febrero '98
NUEVAS PROPUESTAS, Revista de la Univ. Católica de Santiago del Estero:
Nº 22, Diciembre 1997
PAIDEIA CRISTIANA, Profesorado Salesiano "San Juan Bosco":
Nº 25 y 26, Diciembre 1997
RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE, Roma, Italia:
Anno XXXV, 3, Settembre-Dicembre 1997
SALMANTICENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca:
Vol. XLIV, Fasc. 2, Mayo-Agosto 1997
SAPIENTIA, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras:
Vol. LII, Fasc. 202, 1997
SOLIDARIDAD IBEROAMERICANA, Revista quincenal:
Vol. XIV, Nº 19/20, Diciembre de 1997
Vol. XV, Nº 1, Enero de 1998
Vol. XV, Nº 2, Febrero de 1998
Vol. XV, Nº 3, Febrero de 1998
Vol. XV, Nº 4, Marzo de 1998
STROMATA, Universidad del Salvador, Filosofía y Teología, San Miguel, Argentina:
Nº 1/2, Año LIII, Enero-Junio 1997
Nº 3/4, Año LIII, Julio-Diciembre 1997
TODO MARÍA, Buenos Aires:
Año 1, Nº 1, Diciembre 1997
Año 1, Nº 2, Enero 1998
Año 1, Nº 3, Febrero 1998
VALORES en la Sociedad Industrial, U.C.A.:
Año XV, Nº 40, Diciembre 1997

VERBO SPEIRO, Madrid - España:
Nº 357-358, agosto-septiembre-octubre 1997
Nº 359-360, noviembre-diciembre 1997

VERTEBRACION, Revista del Inst. de Invest. Humanísticas de la Univ. Popular Autónoma del Estado de Puebla, México:
Año 10, Nº 41, 1997
Año 10, Nº 42, 1997

LA DESCOMPOSICIÓN DEL CATOLICISMO
Treinta años después. En homenaje al Padre Louis Bouyer

PATRICIO H. RANDLE

EL Padre Bouyer, oratoriano como Newman, también es un converso; esta vez del Protestantismo. En plena madurez, hace exactamente treinta años –por así decir "al día siguiente del Concilio Vaticano II"– publicó *La decomposition du catholicisme*, que culmina con una suerte de última página testamentaria.

Es un libro escrito con dolor pero con valentía. No es un mero alegato anti-progresista como por su título pudiera pensarse sino un análisis desnudo de los avatares por los que pasa la Iglesia durante este siglo.

Ciertamente que el progresismo desató la crisis aunque también es cierto que la crisis estaba larvada desde antes.

Llámese integrismo –palabra sujeta a muchas distinciones– o "católicos de ayer", o catolicismo burgués, no se puede negar que la Iglesia antes del Concilio no estaba en su mejor forma. Se alegará que gracias a Pío XII había habido un resurgir de sus mejores expresiones, una apertura gradual de la, hasta entonces, estrecha Curia Romana y un laicado que empezaba a asumir un rol activo. Y todo eso es verdad.

También se podrá decir que el integrismo criticable no es el que diseñaron los progresistas y que el progresismo fue algo más que una reacción frente a una Iglesia estancada pues lo cierto es que fue inspirado en buena parte por fuentes ajenas al catolicismo, inficionado de tendencias protestantes (con el pretexto del ecumenismo), izquierdistas y hasta paramarxistas.

También es verdad que con motivo de la encíclica *Pascendi* algunos espíritus cerriles se abroquelaron aún más en su corazón y hasta pretendieron desencadenar una "caza de brujas" contra todo aquel que tuviese una legítima libertad de espíritu sin por ello carecer de ortodoxia.

Precisamente fue el Cardenal Newman el primero en advertirlo –y sufrir por ello en Roma– sensibilizado como estaba por la cuestión de la unidad de los cristianos. Y tal vez el último fuera nuestro Padre Castellani para quien no existía la dicotomía "integrismo-progresismo" sino, en todo caso, católicos "mistongos" (de derecha o de izquierda) y católicos auténticos.

Tres banderas del progresismo

Una razón para no caer en esa dicotomía es recordar que en tiempos de Pío XII y que vivimos los que hoy somos abuelos hubo una revitalización de tres cosas que el progresismo enarboló como banderas de su "mini-reforma": La Biblia, la Liturgia y el Ecumenismo.

1) Es un hecho que la Escritura, en particular el Antiguo Testamento había sido descuidado, que la Liturgia estaba constreñida a unas pocas fórmulas y que el Ecumenismo era sospechado de herejía por muchos.

De ahí a lo que logró el Concilio media una diferencia abismal. Entre tanto hay que destacar que en los tiempos aludidos comenzaba un movimiento bíblico serio, que la liturgia iba camino a revivificarse merced a la importante proyección sobre los fieles que tuvo la orden benedictina y que el ecumenismo –circunscripto a la relación con los cristianos– había superado siglos de aislamiento e ignorancia mutua.

Piénsese no más en la evolución sufrida por la *"High Church"* anglicana cada vez más próxima al Catolicismo romano y como muchos anglicanos se convertían al tener más acceso a la Iglesia Católica.

Pero las banderas progresistas ignoraron todo esto y emprendieron una suerte de reivindicación bíblica sin el soporte y fundamento necesario (el Antiguo Testamento no es fácil de explicarlo en homilías y pocos son capaces de hallarlo latente en el Evangelio) todo de una manera superficial y apresurada, nada más que para jactarse de restituir algo que "los católicos de antes" habían olvidado.

Ciertamente el Concilio llamó la atención a los "católicos de ayer" por no haberse preocupado más de la Biblia pero ahora como dice Bouyer: "en cambio desde que el Papa depuso la tiara son innumerables los que parecen creer que les ha caído sobre su cabeza. Cada uno parece haber descubierto en sí mismo una vocación de doctor de la Iglesia y no sólo perora con todas sus fuerzas sobre cualquier tema sino que pretende dictar la ley con una autoridad proporcional a su competencia" (p. 36).

2) Otra reivindicación fue la supuesta renovación litúrgica –hacia una "liturgia-pop" para adecuarse a lo corriente en el mundo– que en vez de enriquecerla fue vaciada de su contenido, en primer lugar desterrando el latín (la *lingua franca* del catolicismo romano) y el canto gregoriano; todo para ser suplantado por un lenguaje vulgar y por un cancionero sin vínculos con la liturgia, sensiblero, de poca calidad musical y librado a cualquier autor audaz sin el menor sentido de lo sacro.

3) La tercera reivindicación –basada también en otra supuesta omisión preconciliar– fue una nueva versión del ecumenismo encarado no sin cierta demagogia hacia todos los rumbos, esto es, ya no centrado en la unión de los cristianos sino en la aceptación sin condiciones de cualquier culto, incluso el inmanentismo militante que es una negación de toda religión.

Según Bouyer la confusión es tal que no sólo la verdad católica ha perdido sentido para un número crecido de católicos sino que para ellos la verdad cristiana a secas es una palabra sin sentido: "Que los otros la crean no hay en ello gran diferencia o la diferencia carece de importancia". Y sigue: "Y esto nos lleva derechamente a la apertura al mundo que el conjunto de los católicos no ha distinguido nunca del ecumenismo mismo". (p.43)

El Padre Bouyer como protestante convertido sufrió en carne propia –un poco como Newman– las prevenciones de Roma (y de otras partes) contra un converso. Esa experiencia lo habilitó mejor que a muchos a hablar de ecumenismo en el buen sentido de la palabra. Así escribe, no sin ironía: "Hoy día, por el contrario –como lo decía un prelado anglicano– lo que más bien preocupa es el número y la rapidez de las conversiones al ecumenismo" habida cuenta de que se trata de una frivolidad. Por eso agrega: "quien dice ecumenismo o no quiere decir nada o quiere decir realmente unidad cristiana" algo así como que "la caridad empieza por casa". Lamentablemente a muchos "lo que les encanta es el follón, lo inorgánico, lo amorfo que se observa en el resto de la cristiandad" (p.41)

Y luego cita a "uno de los mejores ecumenistas protestantes contemporáneos" diciendo: " El mayor peligro para el ecumenismo consiste en que los católicos acaban por entusiasmarse con todo aquello cuya perniciosidad hemos descubierto nosotros y que abandonen, en cambio, todo aquello cuya importancia hemos descubierto nosotros" (p.41).

Bouyer critica a los ecumenistas improvisados que no les basta la intercomunión con otros cristianos, "la necesitan también en perfecto pie de igualdad con los budistas, los hinduístas, los shintoístas, los fetichistas, además de los israelitas y los musulmanes, como también los marxistas, los existencialistas, los freudianos, los ateos, los librepensadores o masones de toda laya y hasta con los pederastas".

Esto último sonaría exagerado hace treinta años: hoy es una realidad abrumadora. Y lo primero ¿no lo vimos ya en obra en el famoso encuentro de Asís?

Una pregunta prohibida es esta: ¿cómo practicar la intercomunión con gentes que no tiene comunión, que no quieren tenerla y que ni siquiera saben lo que es? Pero como dice Bouyer: "si Ud. hace tales preguntas le dirán que todavía no ha abandonado la mentalidad pre-conciliar".

De un triunfalismo a otro

Todo esto se hizo –como se ve– de la peor manera y si es verdad que antes pudo haber algo de triunfalismo integrista en la Iglesia ahora el triunfalismo de los posconciliares ha sido arrollador. Si el Concilio hizo concesiones al ala más radical pronto lo que fue permitido se hizo obliga-

torio pero lo que en la letra se dijo que podía ser conservado –desde la misa de San Pío V° hasta la comunión en la boca– terminó por ser combatido. En lo primero hasta hacerla desaparecer y en lo segundo alentando a los jóvenes para que en una generación más pueda haber pasado a ser sólo un recuerdo.

Entre tanto se estimuló el desuso del confesionario y con ello se apañó, directamente, la disminución de las confesiones degradando, indirectamente, a la comunión que de frecuente pasó a impartirse en forma indiscriminada; con casos de "intercomuniones" ilegales a ortodoxos, luego a protestantes y finalmente a los que Karl Rahner llamó "católicos anónimos", gente que sin ser bautizada por su mera voluntad de considerarse cristianos debíamos acogerlos como fieles.

A todo esto se llamó equivocamente *aggiornarse*, ponerse al día, cuando en realidad se trató de abrirse al mundo pero no para que el mundo entre en la Iglesia (debidamente confesado y comulgado) sino para que lo mundanal la domine.

Porque si es verdad que la Iglesia preconciliar estaba demasiado apartada del mundo –no en cuestiones doctrinales– como el caso de obispos y sacerdotes que vivían en una burbuja artificial sin salir a la palestra, la "apertura", resultó ser una movida ingenua sino perversa. De pronto, sin sagacidad y experiencia, la Iglesia se abrió al peor periodismo ignorando su poder manipulador o las influencias que recibía de quienes no pudiendo conseguir que se aprobasen sus audaces propuestas en el Concilio iban confirmando una mentalidad mucho más progresista que los documentos.

–Eso no es verdad. Lo inventaron los periodistas –me dijo un prelado en esa época.

–Pero si no lo es ¿por qué no se hacen las aclaraciones del caso? –respondí.

Y así la Iglesia que hasta entonces había conservado la majestad de su palabra fue empujada al "mundo" confundiendo a los fieles y alentando a los "revolucionarios".

Las cosas ya no importaron cómo eran sino cómo las veía la gente. Pero pronto fue tarde para poner el punto sobre las íes, o bien se esperó a que fuera tarde para justificar la inacción.

¿No ha sido este el caso del paso de la sotana al traje de paisano y de la comunión en la mano?

"Visto que la costumbre ha arraigado en algunas partes..."

Como si las costumbres hubiesen nacido espontáneamente y no alentadas por ideólogos de carne y hueso que operaron con la mayor impunidad durante años.

¿Acaso detrás de cada innovación progresista sea en materia moral, pastoral o litúrgica no hay un *corpus* ideológico armado por la *"nouvelle theologie"* primero, por la "teología de la liberación" después y por la teología progresista de raíz modernista siempre? ¿Acaso estas ideas no fueron ventiladas abiertamente y hasta enseñadas en algunos seminarios sin que hubiese sanciones contra quienes propagaban errores, incitaciones a la desobediencia al Papa, introducciones de valores ajenos al catolicismo?

Curiosamente los progresistas se contradijeron a sí mismos no sólo porque cayeron en otro triunfalismo que el que condenaron sino porque no reconocen que la Iglesia está pasando por una honda crisis.

En lugar de sufrir con la Iglesia se consuelan arguyendo que se trata sólo de una crisis de crecimiento la deserción de sacerdotes y monjas, la caída del número de las vocaciones, los casos de flagrante desobediencia.

Sabido es que el progresismo llegó tan lejos como renegar de lo que llaman "la Iglesia Constantiniana". Y aquí está el *quid* de la cuestión pues como reacción contra ella se desencadenó un ataque insensato e injusto, al cual Bouyer replica: "Sea lo que fuere lo que se piense del Imperio de Constantino y de los sucesores era ciertamente mejor, para no decir más, que el de Nerón o de Cómodo. El caballero medieval, sin ser un modelo acabado (¡sólo los santos lo son!) manifestaba virtudes que ciertamente no poseían los reitres bárbaros que le habían precedido. Y el humanista cristiano del Renacimiento, pese a sus propias limitaciones, hacía enormes ventajas a sus colegas no-cristianos" (p.14)

Contradicciones

Otra contradicción progresista fue formular *slogans* como tradición = oscurantismo o caer en los manierismos del momento como el del cambio por el cambio o en esquemas maniqueos como "autoridad versus libertad". En esto ni siguiera fueron creativos.

Por el contrario se fabricaron mitos de la idea de pobreza, o de la colegialidad que nada tienen que ver con su acepción prístina.

En cuanto a la pobreza Bouyer señala con razón que muchos de los que hablan de esta virtud son "misioneros que viven con todo el confort americano (sin excluir el aire acondicionado) en medio de las poblaciones asiáticas o africanas que se suponía querían evangelizar." Lo cual nos consta por una carta de un misionero argentino perdido en las lejanas estepas rusas que fue visitado (una cortesía) por dos sacerdotes alemanes perfectamente equipados con cámaras y filmadoras viajando en un flamante 4 x 4.

Otro caso, del cual no hay que excluir a párrocos u obispos "*aggiornados*", es la inescrupulosidad en el manejo del dinero por un lado y –por ejemplo– el no pagar derechos de autor por una decisión arbitraria.

También han sido frecuentes casos como el de un obispo citado por Bouyer que despreciando los ornamentos maravillosos de su catedral oficia ataviado con una arpillera pero que "vuelve al palacio episcopal en un Citroen DS, mientras el más acomodado de sus canónigos no tiene quiza ni siquiera un 2 CV" (se refiere a un Citroen "Deux chevaux" el modelo más económico que se fabricó en la posguerra).

Respecto de la colegialidad –otro caballito de batalla progresista– escribe Bouyer: "Habíamos llegado poco más o menos a una concepción de la Iglesia no ya meramente monárquica sino piramidal y lo peor era que la pirámide se suponía reposar sobre su vértice. En el plano del episcopado quien leyera los manuales y observara la práctica de la Curia podía fácilmente convencerse de que el Papa era todo y los sacerdotes no eran nada. En el plano de la parroquia el Señor Párroco era todo y los feligreses no eran nada. En una palabra, en todos los planos cada uno era un Jano que llevaba un Cero en la cara y en la otra el infinito. Sólo el Papa tenía derecho al infinito y el *vulgum pecus* al cero... De hecho, repitámoslo, la realidad distaba mucho de ser tal excepto en los manuales" (p. 32-33).

Pero lo que ocurrió fue que los "católicos liberales" de antes, apegados a la letra muerta y sin capacidad de vivificarla dominaron a la burocracia eclesial e influyeron sobre una feligresía dócil, obediente y sin ningún criterio propio.

Como quiera que sea el llamado integrismo por los liberales no puede ser culpado de mantener rígidamente la doctrina sino, en todo caso, de no saberla aplicar prudentemente; de confundir lo principal con lo accesorio y de adherir a una escrupulosa beatería lo que es meramente convencional.

Cuando se acusa a alguien de mojigato o clerical debe rescatarse cuidadosamente que esto no afecte su ortodoxia.

Son dos planos separados, intencionalmente mezclados para introducir el ideario progresista.

Una oportunidad perdida

El Padre Bouyer estaba convencido de que el catolicismo postridentino tenía necesidad de cierta apertura, bien que no de "esta".

Para comprobarlo le bastaba leer los libros de texto de filosofía que habitualmente se usaban en los seminarios. Se criticaba a los heterodoxos pero sin estudiarlos –ni dejar que otros los leyeran– y como argumento

de autoridad definitiva recuerda "los rugidos de furor con que Etienne Gilson acogió tal estupidez" (p.44).

En el período previo al Concilio hubo *una minoría ilustrada* en muchos países que marcaba rumbos renovadores dentro de la más estricta ortodoxia. Se diría más, hubo un verdadero amanecer de la Fe renovada de lo cual dieron acabado testimonio muchos grandes pensadores católicos como Chesterton, Belloc, Claudel, Papini, Gertrudis von Le Fort, el joven Maritain, Gilson, Guardini, Thibon, Corçao, von Hilderbrand.

La encíclica *Quadragesimo Anno* había movilizado al laicado y dádole directivas más o menos concretas. La institución de la fiesta de Cristo Rey (hoy casi olvidada) convocaba a la cristianización de la Sociedad y el Estado bajo el lema de *"Instaurare omnia in Christo"*. O sea, lo que la apertura y el *aggiornamento* hizo (mal) después del Concilio estaba en marcha muchos años antes. Pero claro, como pudo comprobarse luego, había una diferencia esencial en ambas actitudes. Una cosa era ganar presencia en el mundo y otra dejar que el mundo inficionara lo que era absolutamente del dominio religioso.

Ciertamente fueron pocos siempre los más sabios y lamentablemente no eran los que tenían más poder de decisión.

Otro tanto ocurrió con cierto arte sacro, ya debidamente vilipendiado por Leon Bloy y que Bouyer ejemplifica con la basílica de Lisieux o la de Nazareth. Y no se diga que eso era el espíritu del fin de siglo porque en esa época florecía también la estética de John Ruskin o de William Morris llena de inspiración en el románico y soplo creativo. Como luego lo haría Eric Gill en sus esculturas para citar sólo el caso británico. Pero nada de esto gozó del predicamento oficial; al contrario. Contra las estampitas sentimentales y rosadas del Sagrado Corazón, el niño Jesús o Santa Teresita, era imposible luchar porque gozaban de la aprobación de la jerarquía y cualquier desviación era mirada con sospecha.

Pero aunque el arte religioso preconciliar fue de mal gusto, dulzón y superficial debe rescatarse el hecho de que por lo menos no infrigía normas elementales del culto como algunas expresiones "modernosas" de la imaginería y la arquitectura de los templos que son un atentado contra la liturgia y hasta de dudosa inspiración. Como no podía ser de otro modo cuando una catedral como la de Brasilia era encargada a un comunista como Niemeyer, un judío como Marcel Breuer proyectaba un monasterio y Le Corbusier –un agnóstico– construía una capilla. ¡Y estos son los mejores como arquitectos!

Tampoco en el campo de las letras hasta ya avanzado el siglo XX y con los pontificados de Pío XI y Pío XII las cosas andaban mejor. En Francia, por ejemplo, un Claudel y un Péguy fueron incomprendidos por el grueso del clero y de los feligreses.

En lugar de animar al movimiento restaurador del canto gregoriano emprendido por grupos aislados generalmente en torno a algún monasterio benedictino (entre nosotros en San Benito en Belgrano y como cuenta Corçao alrededor de San Bento en Río de Janeiro (cfr. *Conversa en Sol menor*, Río de Janeiro 1980) a imagen y semejanza de lo que ocurrió en otras partes del mundo, se descuidó la liturgia que en vez de florecer se fue desgastando en un ritual mecánico. En cambio se estimuló la participación exterior de la feligresía primero con la misa dialogada, luego con un "cancionero" vulgar (sin pizca de litúrgico) y finalmente con expresiones directamente mundanas hasta la eliminación del silencio para culminar con aplausos y otras manifestaciones festivas totalmente improcedentes., Como si fuesen estimuladas deliberadamente para aumentar la desacralización.

Algunas de la primeras reformas se hicieron de buena fe y con las mejores intenciones pero enmarcadas en una actitud de progresivo *"laissez faire"* que fue abriendo las puertas a las innovaciones más audaces, siempre privilegiando la novedad, la participación superficial, el snobismo, y culminando con la desacralización del culto en lugar de haber profundizado su sentido.

Llámese integrismo o como se quiera, en la raíz del progresismo no se puede negar que estaba una forma del catolicismo complaciente incapaz de darle vida y absolutamente ignorante de la reacción que se venía.

Como lo recuerda Bouyer, en un momento dado se consideraba una "afectación censurable" si un seminarista se compraba una casulla gótica para su primera misa pues no era recomendable que lo que se toleraba en grupos de élite "se propagara entre la masa de los fieles" (p.80).

Si las puertas de la Iglesia habían estado cerradas a toda evolución ahora se preparaba un ventarrón que no dejaría nada en pie. Con la Iglesia pasó lo mismo que con el Estado burgués carente de anticuerpos frente a las reivindicaciones sociales (justas o injustas), lo mismo dio.

Mea culpa integrista

Otro error integrista lo señala Bouyer: "no queriendo ser más que antiprotestantismo, o antimodernismo o antiprogresismo no será nunca en realidad –como Möhler lo había visto muy bien antes que Khomiakov (1804-1860)– sino el individualismo de un clan o, en el límite, de un solo hombre (totemizado todavía más que divinizado) opuesto al individualismo de todos" (p.84). Johann Adam Möhler (1796-1838), historiador de la Iglesia que fue precursor del movimiento ecuménico del siglo XIX y famoso como teólogo de la unidad de la Iglesia, sostenía que el único viaje a Dios puede ser solamente hecho dentro de la Iglesia fundada por Cristo.

Por su parte Aleksei Stepanovich Khomiakov estudió a fondo teología ortodoxa así como a los Padres de la Iglesia. Desde una perspectiva eslavófila y ortodoxa sostuvo la misma tesis que Möhler.

O sea, siempre hubo una preocupación legítima por el ecumenismo bien entendido.

Es más, aun hoy de tanto en tanto se celebran conferencias en Inglaterra en las que se reúnen católicos, anglicanos y ortodoxos con una preocupación común: la de la desacralización de sus respectivas iglesias y la apertura al mundo sin los debidos frenos, pues sobre estas bases sólo podrá prosperar un ecumenismo puramente exterior y declamatorio.

Una característica del integrismo sería atribuir un papel desmesurado a la autoridad, especialmente desligada de la verdad, antes bien en la convencionalidad que genera, según Bouyer, una "eclesiología de poder". Y esto sucede cuando se subestima la inteligencia o se olvida la enseñanza de los maestros. Como lo advierte Santo Tomás de Aquino cuando dice:"la función de regir al pueblo de Dios no es pues más que un apéndice de la función de instruirlo en las cosas divinas." (p. 73)

Y esto es válido tanto para el gobierno civil como para el de la Iglesia. De donde la obediencia por la obediencia misma no sería estrictamente cristiana sino una forma de clericalismo así como la verdad aceptada nada más que por ser sostenida por la autoridad carece de valor. O, como hemos dicho en otro lugar: "la fe del carbonero es buena para el carbonero pero no para quien no lo es" [, pues quien en otros respectos que la religión fuese un científico o un intelectual está obligado a robustecer su Fe con el entendimiento más profundo y sutil que pueda.

Bouyer señala que como resultado de los excesos del modernismo a los encargados de formar sacerdotes se los convenció de que cuanto menos supieran del mundo más segura sería su enseñanza. Felizmente esta es una etapa superada aunque queden algunos resabios que cayendo en un fácil providencialismo pretenden desentenderse de lo que ocurre en el mundo con la escapatoria de que, finalmente, "las puertas del infierno no prevalecerán". Y así condenan *a priori* a filósofos y pensadores cuyo mensaje desconocen como para poder rebatirlo.

Por otra parte, nuestro autor advierte un peligro como resultado de la acometida progresista: el de una resurrección del integrismo... "el de la masa de la buena gente lastimada que a falta de jefes dignos y capaces de conducirla podría coagularse en una simple negativa rabiosa a seguir adelante" (p.55).

Lo que se preveía hace treinta años fue confirmado en la realidad. Con todo habría que decir que la paciencia y mansedumbre de la feligre-

---

[*Gladius* nº 35, "¿Qué es evangelizar la cultura?"

sía desatendida por sus curas ha superado todo lo posible de esperar. Aquí correspondería recordar al Cid: "qué buen rebaño si hubiese buen pastor". En vez de eso la sometieron a la chabacanería, al trato confianzudo, a la insensibilidad espirirual, al desorden... y para ratificar todo eso dejaron primero la sotana, luego el *clergyman* y finalmente todo rastro de sacerdocio para entremezclarse mejor en el mundo (y arriesgarse a no poder salir de él como fue y es frecuente el caso).

Alguien preguntará *¿Y el modernismo?* ¿Se olvida Ud. del modernismo, esa herida profunda inferida a la integridad de la Iglesia desde mediados del siglo XIX?

¡Claro que no! Por eso es inaceptable poner en el mismo nivel el error progresista y las fallas del integrismo.

Pero de la inspiración doctrinal –de los Rahner, los Kung, los Schillebeeckx, etc.– no se ocupa el libro que glosamos.

Un amanecer abortado

Ha de decirse empero que a caballo de *la reacción* papal –especialmente la de Pío X y su encíclica *Notre charge apostolique* contra el movimiento "Le Sillon" y sus concomitancias– no todo fue inteligente, ponderado y justo. Sin duda muchos beneficiarios del *statu quo* en altas jerarquías, otros meramente inmovilistas, muchos temerosos y sin libertad interior se creyeron fortalecidos y exentos de toda culpa.

Así pues en algunos países como Francia con su herencia galicana la unión del trono y el altar, o de la religiosidad y el espíritu chauvinista se tornó imparable. Hasta entre nosotros, la jerarquía, si bien no celebró una alianza con el Estado cultivó un cierto temor irracional de cara a la política y optó por no innovar antes que poner las cartas sobre la mesa y predicar el Evangelio *oportune et importune*. Así también anuló todo lo conseguido después de diez años de siembra por la Acción Católica desperdiciando los efectos remotos del Congreso Eucarístico de 1934 que implicó un verdadero renacer de la Fe en la Argentina. Para no hablar de los Cursos de Cultura Católica que liderados por un puñado de laicos de excepción abrió un rumbo clave en la intelectualidad a pesar de sufrir ciertas sospechas de la jerarquía.

Piénsese por ejemplo en el significado que tuvo la comunión de hombres en la Plaza de Mayo –en tiempos en que la asistencia masculina a misa era rara– y la cantidad de confesiones insólitas que se escucharon, muchos por segunda vez desde la primera comunión.

¿No puede decirse que fue de alguna manera *un integrismo el que malbarató este renacer*? Se tiró por la borda todo el acerbo intelectual de los mejores espíritus católicos de la época como base de una formación

no sólo estrictamente religiosa sino como un programa para ganar espacio en la sociedad y en la política.

Por cierto que hubo un integrismo cerril en la manera en que muchos obispos y sacerdotes *castraron* (si así puede hablarse) a la juventud. Pues en lugar de animarlos, inspirarlos, proveerles los fundamentos teóricos para una acción práctica prefirieron que se quedaran en el molde de la religiosidad formal, sentimental, emocional, sin formación sólida paralela. Y así la Acción Católica perdió todo su dinamismo y su fuerza quedando en ella solo los puramente dóciles en lo irrisorio y mediocres en lo intelectual.

De allí –no es de sorprender– saldrían, por reacción, curas y monjas guerrilleros o guitarreros. Cierto que no es aceptable la teoría de que el progresismo fue mera reacción porque tiene como origen el modernismo que fue un error gratuito, absolutamente injustificado, imbuído de inspiración protestante, extraño totalmente al catolicismo e hijo innegable de la Revolución Francesa y de la Ilustración.

Integrismo-Progresismo: La raíz común

Por lo demás Bouyer no cree en el antagonismo "progesismo-integrismo" sino que piensa que son "hermanos-enemigos" y sostiene que si se echa leña al fuego se perderían de vista los verdaderos problemas, la posibilidad de resolverlos algún día. Pero de hecho no sigue enteramente su propio consejo pues su ataque al progresismo es mucho más radical que al integrismo; como no podría ser de otro modo.

A la pregunta de si contra la marea de incredulidad que amenaza hoy con tragarnos hace falta una "ortodoxia reforzada" responde: *"la ortodoxia no conoce grados"*. Sin embargo, no se conforma con decir eso. El integrismo es un fenómeno relativamente nuevo en la Iglesia y como tal lleva los gérmenes del progresismo. En otras palabras, podría tratarse de un progresismo al revés, una pura reacción inversa.

Que integrismo y progresismo se confunden en el plano de lo verdaderamente importante lo demostraría el siguiente hecho: si el integrismo "había ya perdido para sí mismo el sentido de los dones que había recibido en depósito para el mundo" y "no deseaba que otros tuvieran los mismos derechos, el mismo acceso a ellos"... "él mismo no accedía a ellos: lo que le parecía sagrado le parecía equivalentemente intocable" y de allí deduce Bouyer: "un catolicismo totalmente exterior que no podía dar media vuelta para abrirse sin volver a caer de plano sobre su nada esencial"

No hay que olvidar –pensamos nosotros– que el progresismo no viene totalmente de afuera –del modernismo– sino que se trata de antiguos integristas, por mera inercia, convertidos superficialmente a otro enfoque de la Fe.

Según nuestro autor,"habiendo los católicos hace ya tanto tiempo renunciado a convertir al mundo –simplemente porque habían perdido todo deseo de convertirse ellos mismos al Evangelio que guardaban sin vivir de él– no debe sorprender el que, yendo finalmente al mundo, se dejen sencillamente enviscar en él como moscas" (p.92).

Aquí está el meollo de todo el libro, agudamente descubierto. Los que propiciaron de golpe e imprudentemente la apertura al mundo son los mismos que poco antes eran campeones de la cerrazón, del repliegue en sí mismos; sin la libertad espiritual necesaria para pensar siquiera en atraer a los cristianos hacia la unidad de la Iglesia.

Prueba de que esto es así lo da el hecho de que los más avanzados aperturistas en la mayoría de los casos habían sido, previamente, mojigatos, limitados, convencionales católicos de corta mira y falsos escrúpulos. El vuelco de 180 grados fue uno de los efectos característicos del Concilio y a eso se llamó "abrir las puertas de la Iglesia para dejar que entrase aire fresco" con el resultado que entró el vendaval que la mayoría de los católicos no estaban preparados para enfrentar.

Si hiciese falta una anécdota para ilustar la cuestión podríamos citar el famoso caso del Padre Llanos, jesuita, que a finales de los años '40 prohibió a sus fieles ver la película "Gilda" protagonizada por Rita Hayworth porque en ella había una escena de un beso demasiado largo. Pues bien, este mismo sacerdote después del Concilio dio un salto al vacío, se fue a vivir a unas chabolas de Madrid, se convirtió en agitador social y terminó afiliado al Partido Comunista. Paradójicamente a partir de esos años las escenas eróticas muchísimo más explícitas y escandalosas que la de "Gilda" proliferaron en el cine y la televisión pero el Padre Llanos no creyó necesario condenarlas. Él había evolucionado y se centraba en el "pecado social", pésimamente entendido y peor aún encarada su solución.

Bouyer sostiene que la experiencia vivida le sugiere una comparación por la que pide perdón por su vulgaridad. Se trata del caso-tipo de "esos hijos de familia bien educada, con una educación demasiado preservada. Cuando llega el día en que por fin hay que soltarles las riendas, no ven otro uso posible de su libertad que correr al lupanar más próximo... donde naturalmente, atrapan inmediatamente la sífilis" (p.93). Hoy es el Sida.

¿Quién no conoce más de un caso de estos "bandeados" posconciliares? ¿¡Quién los ha visto y los ve hoy! De "chupacirios" a liberados. De superescrupulosos a "tirar la zapatilla". De esposos "modelo" a divorciados más de una vez. De asesores del Episcopado a ideólogos filo-marxistas (si es posible, simultáneamente). De cura cerrado a cura casado...

Como quiera que sea, la cuestión es cómo salir de este trágico equívoco. Bouyer recomienda: "Si, como creemos nosotros (el mal) procede enteramente de una corrupción del sentido mismo de la autoridad y de la

tradición (y, correlativamente, de la libertad cristiana) por aquí hay que empezar. Oponer desde un principio tradición y renovación, autoridad y libertad, es mostrar que se ha perdido totalmente el sentido cristiano de estos vocablos." (p.93)

Integristas-progresistas: los mismos

Como quiera que sea es mucho *más fácil denunciar los errores y excesos del progresismo* que pormenorizar las características del integrismo, su contraparte. Dígase primero que el mismo término tiene como origen y sentido prístino la defensa de la doctrina tradicional de la Iglesia Católica *in toto*, integramente, lo cual *stricto sensu* no podría ser honestamente criticado. Pero lo que sí está sujeto a discusión es el comportamiento del católico-tipo que (por lo demás antes y después del Concilio) adhieren a ciertos usos y adoptan ciertas actitudes que en nada hacen a la esencia del catolicismo.

Lo que sí es un error capcioso es suponer que *de no haber mediado el Concilio*, la Iglesia se hubiera quedado congelada en las formas preconciliares. Sin negar que siempre se corrió ese riesgo lo cierto es que ya bajo Pío XII hubo una cierta adecuación a un mundo cambiante. Pero esto no involucra una desmedida innovación, ni una afición al "cambio por el cambio mismo", ni menos aún una siniestra estrategia hacia cambios futuros más radicales.

La Iglesia pudo haber tenido períodos de quietud pero en su larga historia ha sido maestra en el arte de conservar lo esencial e ir adecuando lo accidental o contingente.

De tal manera el progresismo invoca una falsa realidad cuando enrrostra al integrismo doctrinal todos los defectos de la jerarquía y de la feligresía anterior al Concilio.

Por de pronto, *no han sido los mejores* obispos y feligreses los que han introducido los cambios inopinados en las prácticas *sino los mismos* que se sumaban al montón.

Ciertamente, salvo contadas excepciones, los progresistas no han sido gente de formación acabada sino más bien espíritus superficiales arrastrados por la corriente de la moda. De pronto se sintieron "auténticos" y la emprendieron contra todo lo que venía de "antes" como si se tratara de un mal *a priori.*

Entre las muchas coincidencias de fondo entre integristas y progresistas puede cifrarse la de que *ninguna de las dos posiciones internas sufre con la Iglesia*. Los primeros porque son conformistas y providencialistas ("no hay que preocuparse mucho porque al final Cristo se impondrá") y los segundos porque toda crisis la pretenden interpretar como un signo de crecimiento.

De tal modo habría que hablar de una *tercera posición* insatisfecha tanto de un catolicismo burgués como del revolucionario y sobre todo preocupada por un catolicismo *mistongo* que diría el Padre Castellani con gran penetración.

Algunos se preguntan por qué Castellani no se pronunció especialmente sobre el *falso dilema* integrismo-progresismo; seguramente porque vio que era eso: falso, y que lo más grave era la difusión de un catolicismo sentimental, blando, superficial por un lado y resentido, demagógico por el otro. Dos enfoque aparentemente inconciliables pero trasfundidos como respuesta al catolicismo tradicional en el buen sentido de la palabra que es ortodoxo en lo doctrinal y sacro en lo pastoral (no heterodoxo en la doctrina y desacralizado en la práctica).

Otro aspecto de la cuestión es el siguiente: el progresismo avanza en el terreno doctrinal encubriéndose con el pretexto de *que sólo pretende innovar en lo pastoral*. Más allá de que en muchos temas existe un claroscuro entre ambos campos es evidente que estos "avances" lo que en definitiva consiguen es debilitar lo dogmático relativilizándolo según los casos. En definitiva, si se acusa al integrismo de haber fosilizado la práctica con devociones automáticas y otras plagas –lo cual en muchos aspectos fue verdad– se trata de algo menos grave que querer vulnerar la unidad doctrinal de la Iglesia con interpretaciones aviesas sino antojadizas, y peor aún, ya condenadas en documentos pontificios.

El desencuentro entre católicos tendría su origen en una doble acepción de la tradición. Por un lado están los que abominan de ella con el argumento de que lo que hace falta es una vida presente más intensa y, por el otro, los que limitan la tradición a fórmulas estereotipadas o comportamientos conformistas. Por cierto que el problema viene falseado porque la tradición auténtica está en las Sagradas Escrituras (¿hay algo más viejo por ellas?) lo que Newman –sin duda alguna el mentor de Bouyer– llama "la tradición profética" complementada por la tradición episcopal o magisterio de la Iglesia, ambos términos indisolublemente unidos.

Pero este desencuentro no puede ser minimizado con criterios ligeros que proceden a calificar de *audaces* a los progresistas y de *exagerados* a los integristas sino que merece ser ahondado para encontrar una solución profunda, se supone que deslindando lo que son meros errores de conducta de los que importan una desviación de la doctrina porque no tiene el mismo nivel.

Lo fundamental es que la Iglesia tenga vida interior. Sin ella ¿qué podría aportar al mundo? Y, a la vez, ¿cómo podría ser guardiana de la Fe? Y sólo con una sólida e intensa vida interior podría ser apostólica. "¿Cómo podrán ser misioneros los integristas que repiten lo de *instaurar todo en Cristo* para que El reine en el mundo si le vuelven la espalda al mundo ignorándolo y carecen de estrategia alguna concreta para convertirlo?

¿Y cómo podrían serlo los progresistas, abiertos, sí, al mundo, pero incapaces de aportarle nada como no sean ideales filantrópicos, asistencia social, peso político; todas metas que ya redundan en el mundo sin cambiarle el alma?

Porque verdaderamente, no se puede esgrimir la excusa de la apoliticidad de la Iglesia para no querer enterarse siquiera de qué valores pone en juego la política en el mundo. Ni tampoco es lícito reducir el mensaje de Cristo a "lo social", a lo que con razón Simone Weil llamó "la bête sociale", la sociedad de los sociológos, abstracta, para uso y abuso de los ideólogos.

¿Preconciliar-Conciliar-Posconciliar?

La gran pregunta –para muchos un enigma todavía– es para nuestra generación contemporánea si la Iglesia *mejoró o empeoró después del Concilio*.

Desde luego hay posiciones tomadas absolutamente contrapuestas; la de quienes niegan toda mejora o atribuyen todos los males al Concilio y la de quienes por el contrario estiman que la Iglesia ha despertado a una nueva era ideal en tanto denigran todo lo preconciliar.

Naturalmente, un planteo así no contribuye a aclarar las cosas. Y a fe que hace falta hacerlo.

En primer lugar no es acertado querer justificar errores postconciliares como el avance de la desacralización, el empobrecimiento de la liturgia, la disminución de las vocaciones religiosas, la indisciplina de obispos y clero, etc. arguyendo que "pese a todo" se ha gannado en muchos respectos de cara a la Iglesia preconciliar que estaba fosilizada, era demasiado formalista, los obispos vivían en una burbuja, etc., porque una cosa no responde a la otra y de dos males no sale un bien.

Corresponde hacer prioritariamente una distinción en lo que se refiere a la naturaleza de lo que se ha perdido y supuestamente se ha ganado. Porque los errores progresistas han afectado a *la doctrina* o se han apartado de la ortodoxia más allá de incurrir en excesos en *la praxis*: en haber vulnerado la *ortopraxis* con un fundamento falso.

El progresismo hoy parece más bien caracterizarse por una reacción desviada contra un aspecto del integrismo. Esta reacción consiste en sumergirse de cabeza en el mundanal ruido sin un espíritu crítico, sin una Fe firme, en fin sin una respuesta condigna a sus falencias.

O, peor aun, como sucede en muchos casos, privilegiando una cultura laica, *aggiornada*, antes que una sólida formación religiosa, como pensando que familiarizándose con aquella lo demás vendría por añadidura.

En ambos casos, de nuevo, puede hallarse una analogía: los integristas (que quedan) que esperan la conversión milagrosa de los infieles y los progresistas que de un modo u otro todos se salvarán.

Un planteo simétrico que presenta al progresismo y al integrismo como dos extremos no es aceptable porque se trata de dos cosas de diferente esencia: el progresismo en su peor expresión es directamente una apostasía pues incluye el rechazo a verdades de la Fe que lleva, en no pocos casos, a negar la presencia real en la Consagragación después de abominar de la idea del infierno, o de la existencia de los ángeles y abogar por el casamiento de los sacerdotes y hasta la ordenación de sacerdotisas pasando por la aceptación de la homosexualidad en el clero y otras lacras muy a la moda.

Por tanto, el progresismo es directamente herético pues, aun cuando no suscriba todas estas desviaciones, no las combate y sostiene doctrinas erróneas de las que luego se deriva una *mala praxis* litúrgica y pastoral que recorre un largo camino que se inicia con el rechazo a la sotana y culmina en el alto porcentaje de sacerdotes exclaustrados pasando por una ancha faja de dudosos.

El integrismo, entretanto, lo que ha hecho es secar la higuera del Evangelio a fuerza de una rutina tan rígida como desvitalizada, una falta de libertad espiritual y un catolicismo *figé*, mal llamado tradicional porque la tradición es una sola o no transmite más que formas vacías.

Un aspecto que nuestro autor considera relevante, “uno de los puntos más débiles de las declaraciones conciliares, es lo poco que contienen sobre los sacerdotes de segundo rango, precisamente cuando sobre ellos reposa a fin de cuentas toda la pastoral concreta de la Iglesia contemporánea” (p.34). Y dice bien pues el margen de libertad que se tomaron es excesivo. Por de pronto en materia litúrgica cada sacerdote interpretó los cambios”a su manera” y de este modo si había alguna intención concreta en las reformas se diluyó completamente en un galimatías sin siquiera conservar la dignidad del culto.

De allí que Bouyer colija con acierto que los “católicos contemporáneos sólo tienen ya derecho a seguir *la religión del párroco*, con todas sus idiosincrasias, sus limitaciones, sus rarezas y sus futilidades” (p.38) ¿Podría haberse reflejado mejor la realidad cotidiana (¡y dominical!)?

¿Y no es acaso a este nivel concreto que se percibe mejor la crisis y se alejan los mejores fieles potenciales?

Para Bouyer finalmente, el Concilio encaró equivocadamente la apertura pues de ignorar absolutamente al mundo, los padres conciliares parecieron pasar de golpe a aceptarlo *in toto*, precisamente a causa de esa ignorancia.

Y así *Gaudium et Spes* (la proclama del Concilio al mundo) “es el más voluminoso de sus documentos y de una lectura tan poco amena

que uno se pregunta cuántos de los que lo votaron lo leyeron desde el principio hasta el fin...” (p.46)

El postrarse ante el mundo a-críticamente es sin duda una cobardía sólo explicable por la falta de Fe –sucias postraciones de esclavos decía Péguy o, como dice Bouyer: con hedor de “humildad abyecta” (p.49). Lo que va junto con “una futuridad que nadie sabe qué figura tendrá”, consistente en “largar toda la tradición”. O sino en “mirar al punto Omega” sólo conservando a Cristo “volatilizándolo en la pura mitología” (p. 50).

Y esto en lugar de conservar el sentido del misterio que se va perdiendo a medida que avanza la desacralización. Cuando no se pretende involucrar al cristianismo en la lucha de clases.

Final definitivo

Bouyer termina con unos párrafos patéticos: “Viene la noche –por lo menos para mí– en la que ya nadie puede trabajar”.

Se ve que es un sacerdote que ha sufrido con la Iglesia, no un frío intelectual, ni un religioso separado de la realidad. Su principal motivación, lo declara, es la formación de los eclesiásticos: “Nada me parece más urgente que disponer hoy día de sacerdotes formados directamente para su ministerio con estudios sólidos y una piedad alimentada en la fuente. Pero para esto hace falta que sean primero hombres y hombres de su tiempo (no borregos con la boca abierta, balando todas las novedades sino hombres maduros por la experiencia de la vida)”. (p.108)

Respecto de los seglares nuestro autor resume su inquietud. Citando a un obispo francés transcribe: “La Acción Católica no es más que una Iglesia a la Potemkin, una Iglesia de cartón, mantenido por los futuros obispos para confort intelectual y espiritual de los obispos actuales” (p. 109).

Sin profundizar ese tema Bouyer resume su pensamiento:

“La gran mayoría de los mejores seglares católicos no quieren ya, con razón o sin ella, oír hablar de entrar en estos movimientos, tal como son hoy.

”¿Qué es lo que aguardamos para cobrar conciencia del hecho que salta a la vista?” (p.110)

Finalmente sobre el episcopado Bouyer habla con la misma franqueza citando a un obispo negro: “¿Qué quiere Usted? La Iglesia, después del Concilio, se halla en una situación parecida a la de nuestros ejércitos africanos. De la noche a la mañana se ha hecho generales a personas elegidas y formadas para no ser más que sargentos mayores. Esto no podrá marchar en tanto no se salga de esta situación’” (p.110)

He aquí la pregunta que se impone: ¿Hemos salido acaso de esta situación?

Post Scriptum

Concluido de escribir este artículo y enviado a imprenta llega a nuestras manos *Catholic Familiy News*, la nueva revista norteamericana que en su número de enero de este año trae un artículo de Christopher A. Ferrara sobre el tercer secreto de Fátima.

En él, este autor sostiene la interesante tesis de que al día siguiente que concluído el Concilio se produjo un notable epifenómeno: la emergencia de un tercer tipo de catolicismo entre el progresista-liberal y el tradicionalista. Se trata de lo que él llama catolicismo "conservador", creo que no muy felizmente pero cuya características coinciden con el integrismo. Es el catolicismo timorato que no vive el drama de la Iglesia, que no se pronuncia frente a la crisis, para el cual "todo está bien" y que navega en aguas superficiales lo que le permite no advertir contradicciones.

Sin duda alguna el tema da para más, pero lo dejaremos para otra oportunidad.

También hay que incluir en esta categoría a todos aquellos católicos –hoy numerosos– que no entienden nada (que nunca entendieron mucho), que no sufren el destino actual de la Iglesia, que viven en el mejor de los mundos imaginando que pueden zafar del drama de nuestro tiempo. En una palabra: católicos sin Cruz, o peor aún católicos confortables, eficientes, sin problemas, o con todos los problemas materiales resueltos para poder consagrarse más a la obra de su grupo auto-protegido, incontaminado. Todo bajo la cobertura de una fidelidad al Papa que, o es sospechosa, o revela una verdadera frivolidad: "no somos progresistas ni revolucionarios, pero tampoco somos temerarios, ni molestos para la jerarquía".

Son católicos para quienes la Verdad cruda del "sí sí, no no" les parece falta de caridad y la caridad la condicionan a tener buenas maneras y una sonrisa boba tanto para el bien como para el mal porque total, "Dios te ama".

Hoy ser conservador es insignificante pues, junto con la rutina, se privilegian las últimas innovaciones y junto con la lealtad a la Doctrina se compatibilizan deslices que la minan.

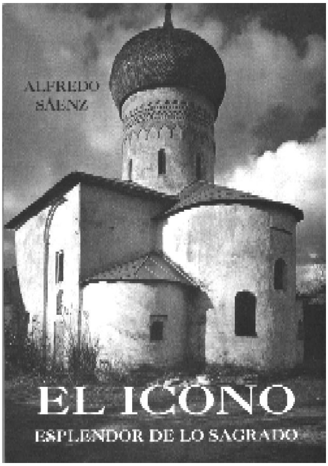
No son ni fríos, ni calientes. Pero son *la mayoría* y el espíritu democrático se ha infiltrado como si fuera un valor evangélico.

Y en cuanto a ciertas nuevas élites dígase que, imbuídas de este mismo espíritu se colocan *"au dessus de la melée"* –por encima de lo que consideran patéticas miserabilidades– y con indisimulada soberbia zafan de todo compromiso. ¿Son ciegos o no quieren ver? ¿Son incautos o cobardes? No, ellos son los poseedores del justo medio, pero no el que se

descubre mediante el esfuerzo intelectual y la lucidez sino el que se fabrica, ubicuo, según las presiones de los extremos.

Con estos guías el rebaño de los buenos católicos, de buenas costumbres y buena vieja fe van a la contradicción, a la confusión, a la mediocridad, al conformismo, todo envuelto en un lenguaje sentimental, sin verdadera significación.

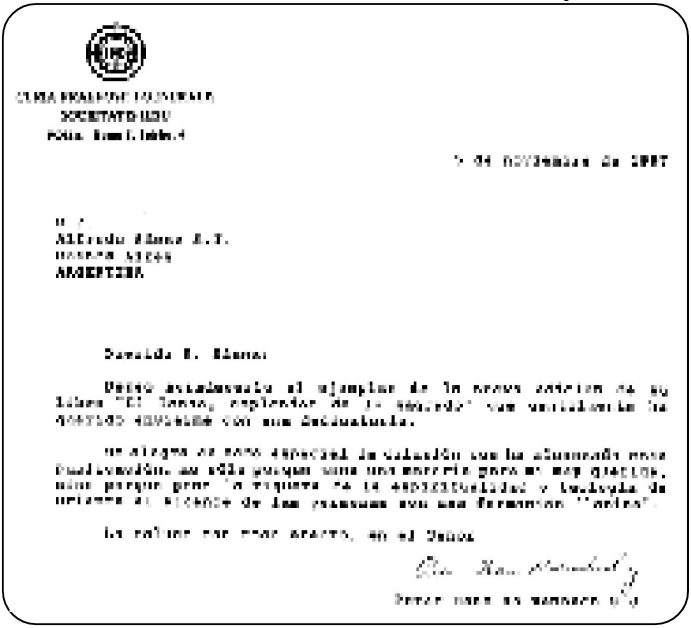
No son ni fríos, ni calientes... el Evangelio los conoce desde hace 2000 años... y sólo se engañan a sí mismos. Que el Señor se apiade de ellos y a nosotros nos dé la fuerza para sobrellevar este mundo esquivo a la Verdad simple y total.



2ª edición aumentada con un estudio preliminar de **Josef Pieper**, sobre "El signo y el símbolo como lenguaje de la fe cristiana", y un prólogo del P. **Heinrich Pfeiffer**, de la Universidad Gregoriana

Precio $ 25

Carta del P. General de la Compañía de Jesús



CURIA PRAEPOSITI GENERALIS
SOCIETATIS IESU
[illegible]

[illegible] noviembre de 1997

R. P.
Alfredo Sáenz S.J.
BUENOS AIRES
ARGENTINA

Querido P. Sáenz:

Recibí agradecido el ejemplar de la nueva edición de su libro "El Icono, esplendor de lo sagrado" que gentilmente me envió [illegible] con una dedicatoria.

Me alegra de modo especial la ilusión con la que usted [illegible] esta publicación, no sólo porque toca una materia para mí muy querida, sino porque pone la riqueza de la espiritualidad y teología de Oriente al alcance de las personas con una formación "latina".

Le saluda con todo afecto, en el Señor,

Peter-Hans Kolvenbach S.J.

SPIRITUS VERTIGINIS: EL VICIO DE LA NECEDAD

P. MIGUEL A. FUENTES

Llora al muerto, pues la luz le abandonó,
llora también al necio, porque dejó la inteligencia.
Llora más suavemente al muerto, porque ya reposa,
que la vida del necio es peor que la muerte.
Ecle 22,11

EN 1515, la edición de Johannes Froben del *Stultitiae laus*, *Elogio de la Necedad*, de Erasmo de Rotterdam, salía adornada con 82 grabados de Johannes Holbein. El célebre pintor retrataba allí a la Necedad como una mujer pagada de sí misma, ostentando sobre su cabeza un gorro con orejas de asno, y que montada en una cátedra predicaba su propio elogio a un auditorio tan asno como ella.

A pesar de su bufa figura, la necedad tiene más imitadores en el mundo que el más grande de los santos, a tenor de las palabras en que vertía el texto del Eclesiástes la antigua versión de la Vulgata: "Stultorum infinitus est numerus", el número de los necios es infinito (Ecle 1,15); o como pone Erasmo en boca de la misma predicadora: "A mí sólo me faltarán fieles donde no haya hombres" [1].

Me propongo en estas páginas examinar este vicio de los vicios que Santo Tomás consideró como el pecado opuesto por excelencia a la Sabiduría.

1. Una vasta terminología

La necedad tiene un amplio repertorio de nombres con los cuales es conocida. Su misma vastedad demuestra su extensión. Así, es llamada estupidez, estulticia, imbecilidad, fatuidad, necedad. Todas las formas de expresión coinciden, sin embargo, en los rasgos sustanciales.

---

1 Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la necedad*, Ed. Orbis, Bs.As. 1984, p. 128.

La palabra estulticia (en latín *stultitia*) parece significar lo mismo que estolidez (*stoliditas*), puesto que *estolidez* y *estulticia* tienen la misma raíz y origen, y su sentido es "estar en pie sin hacer nada, sin moverse".

Más claro se ve en el término "estupidez", *stupiditas*, que se deriva de *stupor* [2] (el que a su vez proviene del griego *"stípor"* y *"stipes"*, estaca) y *stupendo*. Por lo cual su sentido también es el de algo inmóvil, inactivo, como una planta o tronco o estaca. El estupido es un ser que vegeta.

Se dice también "imbecilidad o debilidad", *imbecillitas*. La *imbecillitas* latina designa tanto la debilidad material cuanto la espiritual. Aplicado al plano espiritual subraya cierta falta anímica de vigor, o simplemente ineptitud, para conocer y entender.

Los términos "necedad", *insipientia*, y "necio", *insipiens*, significan más decladaramente la oposición a la sabiduría: *in-sapientia*.

Finalmente, a veces es denominada como "fatuidad" [3], es decir, estulticia congénita y radical. O como la define el Diccionario de la Real Academia: "falta de razón o entendimiento".

2. El necio bíblico

En la Sagrada Escritura la caracterización del necio es una de las más detalladas, especialmente en los libros Sapienciales. Asombra la abundancia de puntuaciones al respecto. Del necio, en efecto, se nos dice que:

1) Es jactancioso de su propia necedad.
 -Prov 13, 16: "El tonto ostenta su necedad".
 -Rom 1, 22: "Jactándose de sabios se volvieron estúpidos".

2) Desparrama necedad a los cuatro vientos.
 -Prov 15, 2: "La boca de los insensatos esparce necedad".
 -Is 32, 6: "El necio dice necedades y su corazón medita el mal".

3) Se alimenta de necedad.
 -Prov 15, 14: "Los labios de los necios se alimentan de necedad".
 -Eclo 16, 23: "El estúpido, el perdido, sólo piensa necedades".

4) Se alegra con su necedad. Prov 15, 21: "La necedad alegra al insensato".

5) Es peligroso por su necedad.
 -Prov 17, 12: "Mejor topar con osa privada de sus cachorros que con tonto en su necedad".

---

2 "Nomen stultitiae a stupore videtur esse sumptum" (II-II,46,1).
3 Cf. 2 Cro 13,7; Jer 29,23; 2 Cor 11,19.

-Prov 10, 14: “La boca del necio es ruina inmediata”.

-Prov 26, 10: “Como arquero que a todos hiere, es el que toma a sueldo al necio y al borracho que pasan”.

6) Es pervertido. Prov 19, 3: “La necedad del hombre pervierte su camino y luego en su corazón se irrita contra Yavé”.

7) Maquina pecados. Prov 24, 9: “La necedad sólo maquina pecados, el arrogante es abominable a los hombres”.

8) Es terco en su necedad.

-Prov 27, 22: “Aunque machaques al necio en el mortero (entre el grano y el pilón) no se apartará de su necedad”.

-Job 11, 12: “El insensato se hará cuerdo cuando un pollino de onagro nazca hombre”.

-Prov 26, 11: “Como el perro vuelve a su vómito, vuelve el necio a su insensatez”.

-Prov 23, 9: “A oídos de necio no hables, porque se burlará de la prudencia de tus dichos”.

9) Aunque sea poca, su necedad lo corrompe totalmente. Ecle 10,1; “Una mosca muerta pudre una copa de ungüento de perfumista; monta más un poco de necedad que sabiduría y honor”.

10) Es romo para entender, especialmente las cosas de Dios.

-Sal 92, 7: “El hombre estúpido no entiende, el insensato no comprende estas cosas”.

-Prov 10, 21: “Los insensatos mueren en su falta de seso”.

-Eclo 21, 14: “El interior del necio es como un vaso roto, que no retiene ningún conocimiento”.

-Eclo 21, 18: “Como casa en ruinas, así la sabiduría del necio, el conocimiento del tonto, palabras incoherentes”.

-Eclo 22, 11: “Llora al muerto, pues la luz le abandonó, llora también al necio, porque dejó la inteligencia. Llora más suavemente al muerto, porque ya reposa, que la vida del necio es peor que la muerte”.

11) Es apasionado y muere por su pasión.

-Job 5, 2: “En verdad el enojo mata al insensato, la pasión hace morir al necio”.

-Prov 27, 3: “Pesada es la piedra y pesada la arena, la ira del necio es más pesada que ambas”.

-Prov 29, 11: “El necio da salida a toda su pasión”.

12) Termina por negar a Dios. Sal 14, 1: “Dice en su corazón el insensato: “No hay Dios”” (cf. Sal 53, 2).

13) Es imprudente.

-Prov 1, 32: “La despreocupación matará a los insensatos”.

-Prov 18, 2: “El necio no halla gusto en la prudencia”.

14) Persigue naderías. Prov 12, 11: "Quien persigue naderías es un insensato".

15) Es despreciativo. Prov 11, 12: "Quien desprecia a su vecino es un insensato".

16) Trae tristeza a quienes lo rodean. Prov 17, 21: "El que engendra un necio, es para su mal; no tendrá alegría el padre del insensato".

17) Dios lo rechaza. Sab 1, 3: "El Poder, puesto a prueba, rechaza a los insensatos".

18) Es vociferador, bocón.

-Eclo 8, 17: "No le pidas consejo al insensato, pues no podrá mantenerlo en silencio".

-Eclo 20, 7: "El sabio guarda silencio hasta su hora, mas el fanfarrón e insensato adelanta el momento".

19) Es inestable. Eclo 27, 11: "El insensato cambia como la luna".

20) Es susceptible.

-Eclo 19, 11: "Por una palabra oída ya está el necio en dolores".

-Eclo 19, 12; "Una flecha clavada en el muslo, tal es la palabra en las entrañas del necio".

21) Es desubicado. Eclo 20, 20: "De la boca del necio no se acepta el proverbio, pues jamás lo dice a su hora".

22) Es pesado.

-Eclo 22, 13: "Con el insensato no multipliques las palabras, con el tonto no vayas de camino; guárdate de él para evitar el aburrimiento, y para que su contacto no te manche. Apártate de él y encontrarás descanso, y no te enervarán sus arrebatos".

-Eclo 21, 16: "El relato del necio es como fardo en el camino".

-Eclo 22, 12: "¿Qué hay más pesado que el plomo? ¿Qué nombre dar a esto sino "necio"?"

23) No es dócil: no presta atención a quien le enseña.

-Eclo 22, 9-10: "Como pegar cascotes es enseñar al necio, o despertar al que duerme con sueño pesado. Conversar con el necio es conversar con un dormido; al acabar dirá "¿Qué estás diciendo?"".

24) Es sofista en su inteligencia. Eclo 33, 5: "Rueda de carro son las entrañas del necio, como eje da vueltas, su razonamiento".

25) Es soberbio.

-Prov 14, 3: "En la boca del necio hay una raíz de orgullo".

-Prov 14, 16: "El necio es presuntuoso y confiado".

26) Se arruina con sus propias palabras.

-Prov 18, 6-7: "Los labios del necio se meten en el proceso, y su boca llama a los golpes. La boca del necio es su ruina, y sus labios una trampa para su vida".

3. La naturaleza de la necedad

Como se deja ver tanto a través de los análisis etimológicos cuanto de las puntuales caracterizaciones bíblicas, la necedad es un vicio que afecta al conocimiento. Sin embargo, no se confunde ni con la ignorancia, ni con la nesciencia ni con el error. Es de otro género de conocimiento. Santo Tomás la define como opuesta a la sabiduría. Siendo la sabiduría un género de conocimiento singular, así también ocurrirá con este vicio, dándose entre la sabiduría y la necedad una analogía antitética.

En realidad hay varios vicios que guardan ciertas semejanzas entre sí; tal es el caso del embotamiento (*hebetudo mentis*), la ignorancia, la precipitación y la necedad. Pero no se confunden entre sí [4]:

-El embotamiento (hebetudo) se da cuando la mente no puede penetrar lo íntimo de las cosas. Se opone a la agudeza, la cual es propia del don de entendimiento.

-La ignorancia implica cierto defecto de la mente en la consideración de las cosas particulares que son las creaturas; por eso se opone a la ciencia, por la cual el hombre obtiene rectitud de juicio sobre las causas particulares.

-La precipitación comporta el obrar sin previa deliberación; por esta razón se opone directamente al consejo.

En cambio, la necedad se caracteriza como un juicio torcido (perverse iudicat) sobre el fin común de la vida. Se opone, pues, a la sabiduría que juzga rectamente sobre la causa universal. Ahora bien, "sabiduría... parece importar cierta *eminente suficiencia en el conocer*" [5], es decir: la *máxima perfección* en el conocer. Así, por ejemplo decía Cicerón: "Cualquiera que *percibe muy bien* lo que hay de verdad en una cosa cualquiera, y puede ver agudísima y rápidamente y explicar su razón, ese suele ser tenido por sapientísimo y prudentísimo" [6].

De este modo, se habla de sabiduría para referirse al conocimiento más perfecto: "La sabiduría por excelencia (simpliciter) es el conocimiento de las cosas divinas" [7]; "Sabio por excelencia (simpliciter) es llamado aquel que conoce la causa altísima de la que todas las cosas dependen; y la causa absolutamente suprema de todas las cosas es Dios" [8]. Tradicionalmente se distinguen tres conocimientos sapienciales por excelencia: la sabiduría metafísica, la teológica y la mística [9]:

4 Cf. II-II, 8, 6 ad 1.
5 III Sent. d. 35, 2, 1, qla. 1.
6 Cicerón, *I De Officiis*, cap. 5.
7 Ad Rom VIII, II, nº 621.
8 Ibid.
9 Cf. J.Maritain, *Los grados del saber*, Ed. Club de Lectores, Bs.As. 1978, pp. 392-401.

-*Sabiduría metafísica o teología natural*: es la ciencia suprema del orden puramente racional o natural. Se eleva partiendo de las cosas visibles cuya razón última investiga, y llega por analogía al conocimiento de la Causa Primera.

-*Ciencia de los misterios sagrados o teología*: la teología es también sabiduría porque desenvuelve racionalmente las verdades virtualmente comprendidas en el depósito revelado; recibe, por tanto, sus principios no sólo de la razón sino principalmente de la fe.

-Finalmente, *la sabiduría infusa, llamada también teología mística*, que consiste en alcanzar el objeto sobrenatural de la fe y de la teología, la Deidad como tal, pero según un *modo sobrehumano de conocer*. Se trata, según la expresión de Dionisio, no ya sólo de aprehender, sino de "sufrir" las cosas divinas: de conocer a Dios por experiencia. Para esto no basta la sola fe sino que es menester que sea perfeccionada por los dones del Espíritu Santo, especialmente el de sabiduría.

Consecuentemente también tendremos una necedad opuesta a la sabiduría humana, una necedad opuesta a la sabiduría teológica y una necedad opuesta propiamente al don del Espíritu Santo.

Cuando hablamos de *oposición* a la sabiduría, debemos tener en cuenta que ésta puede verificarse en dos modos diversos: como simple negación y como contrariedad, y tal es la diferencia que va de la fatuidad a la necedad: "La necedad se opone a la sabiduría como su contrario; la fatuidad en cambio como pura negación" [10]:

-La simple negación o fatuidad es la falta de sabiduría en el incapaz de ejercer un juicio sapiencial. Es equivalente a lo que en el plano de cualquier conocimiento se denomina nesciencia.

-En cambio, por contrariedad o privación, tenemos la necedad propiamente dicha, que se caracteriza, no por la ausencia del juicio sino por el juicio positivo que falla sobre la causa altísima y de todas las demás cosas que juzga a partir de este juicio torcido. Dice Santo Tomás: "Sobre todo, parece ser uno necio cuando sufre defecto en la sentencia del juicio que se profiere conforme a la causa altísima; porque si falla en el juicio acerca de algo pequeño, por esto no se le llama a uno necio" [11].

Hablamos de la necedad propiamente dicha, y por contraposición con la división de la sabiduría también nos referimos a tres necedades que denominaré: necedad pseudometafísica, necedad pseudoteológica y necedad pseudomística (o, si se prefiere, necedad diabólica). Evidentemente se trata de una división poco pretensiosa; tal vez haríamos mejor en decir con Erasmo: "Podría decir, como Virgilio, que «ni aun teniendo

10 II-II, 46, 1 ad 1.
11 II-II, 46, 1 ad 1.

cien lenguas y cien bocas y una voz de bronce, me sería posible dar a conocer a todas las clases de fatuos, ni enumerar las innúmeras formas de la necedad»" [12]. De todos modos, con modestia, nos limitaremos a las tres indicadas.

1) *La necedad pseudometafísica.* Es el juicio torcido o pervertido sobre la causa primera –y de todas las demás cosas a partir de ella– apelando a principios de orden puramente filosófico. Por oposición a la sabiduría filosófica reduce todos los conocimientos a un falso principio último del ser natural. Propiamente hablando se encuentran aquí todos los Gnosticismos y todos los Ateísmos. Representa la *máxima estupidez natural*, y su máxima expresión son las palabras que el Salmo pone en boca de tal necio (Sal 14,1): "Dice en su corazón el insensato: «¡No hay Dios!»". Por eso Don Quijote corrige a Sancho que le cita el proverbio "más sabe el necio en su casa que el cuerdo en la ajena": "–Eso no, Sancho –respondió don Quijote; que el necio en su casa ni en la ajena sabe nada, a causa que sobre el cimiento de la necedad no asienta ningún discreto edificio" [13].

2) *La necedad pseudoteológica.* Consiste en el juicio pervertido sobre el fin último de la vida –y de todas las demás cosas a partir de éste– apelando a falsos principios teológicos, a la fe malinterpretada, a la Revelación tergiversada o leída carnalmente. Apela a la fe y a la teología para explicar las cosas de Dios contra Dios y contra la fe. Claro ejemplo de este modo de juzgar lo observamos en la sofistiquería farisaica.

3) *La necedad diabólica* (o también "sabiduría diabólica", como la llama Santo Tomás [14]). No la distingo sustancial ni específicamente de la pseudoteológica, sino como el grado más grave de la misma necedad. No quito que un necio pase de una a la otra y vuelva constantemente a la anterior. Podría definirla como un juicio pervertido sobre el fin último hecho por "connaturalidad" con el mal y el pecado. Es la necedad por excelencia, puesto que la sabiduría por excelencia es la que es obra del Espíritu Santo y procede dando un conocimiento por connaturalidad. Esta necedad se opone precisamente por su connaturalidad contradictória a la que suscita el Espíritu Santo en el alma transformada por la caridad.

Para entender esto hay que tener en cuenta que según Santo Tomás [15] hay dos medios distintos (aunque complementarios) de juzgar. Así, por ejemplo, de las cosas de la castidad podemos tener en nuestra inteligencia la ciencia moral que nos hace responder con exactitud consultando

---

12 Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, p. 113.

13 Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Parte II, cap. XLIII.

14 Cf. II-II, 45, 1 ad 1; Ad Rom VIII, II, nº 621.

15 Cf. II-II, 45, 2; cf. I, 1, 6 ad 3.

abstractamente el objeto de tal virtud; o bien tener en nuestras facultades apetitivas la virtud misma de la castidad (tenerla encarnada o arraigada), lo que nos permite responder con precisión, no ya por ciencia sino por instinto, consultando nuestra inclinación y connaturalidad con la castidad. Este segundo conocimiento pertenece a la inteligencia, pero fundado en una unión afectiva entre la voluntad y el objeto conocido.

También respecto de las cosas divinas hay un conocimiento por connaturalidad o co-natividad [*co-naissance*, dice Claudel]. ¿Qué nos connaturaliza con Dios? La gracia, que nos hace precisamente *consortes divinae naturae*. Y ¿qué es lo que hace pasar al acto, lo que hace florecer en actualidad operativa esta connaturalidad radical? La caridad. Somos connaturalizados con Dios por la gracia y la caridad.

Por el amor de caridad las cosas divinas están íntimamente unidas a nosotros, llegan a ser nuestras, a arraigarse en nosotros; por tal razón, es propio del don de sabiduría valerse de este amor mismo, para convertirlo, bajo la especial inspiración del Espíritu Santo, en la condición de *medio objetivo* de conocimiento: "En virtud misma del don que Dios nos hace de Sí propio y de la unión que el amor experimenta, dice Juan de Santo Tomás, la sabiduría mística alcanza las cosas divinas, más unidas a nosotros por el amor, más inmediatamente tocadas y gustadas, y nos hace percibir que lo que es así sentido en la afección es más elevado y excelente que toda consideración de las virtudes cognoscitivas" [16]. Esto es lo propio del conocimiento sapiencial: "saber las realidades creadas en sí mismas *por cierta unión con ellas* pertenece al don de sabiduría" [17].

Ya he dicho que la necedad como vicio opuesto por contrariedad no consiste solamente en la negación de esta connaturalidad. La negación se verifica –a decir verdad– en todo aquel que está privado de la vida de la gracia (porque consecuentemente carece de la caridad y de todos los dones del Espíritu Santo); en este sentido, todos los pecadores son necios. Pero la necedad propiamente dicha *añade algo*; algo que proviene de la connaturalidad pecaminosa. Por eso Santo Tomás dice que el pecador "tiene el *gusto pervertido*" o el "*afecto corrompido*" [18]; no sólo en cuanto –como aquel que se quemó la lengua– no puede apreciar el gusto de las cosas verdaderamente sabrosas, sino que encuentra gustosos los fines propios del pecado.

---

16 Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, I-II, 68-70, disp. 18, a. 4, n.9 y 15.

17 II-II, 9, 2 ad 1.

18 "Así como el hombre que tiene el gusto infecto, no tiene recto juicio sobre los sabores sino que mientras abomina las cosas suaves, apetece lo que es abominable, así, quien tiene el gusto sano,tiene recto juicio de los sabores; del mismo modo quien tiene el afecto corrompido por estar conformado con las cosas mundanas, no tiene juicio recto sobre el bien; sino que aquel que tiene el afecto recto y sano, renovado su sentido por la gracia, tiene recto juicio del bien" (Ad Rom XII, I, nº 967).

Aún más, la connaturalidad que otorga la unión de caridad le da al conocimiento sapiencial una *modalidad* particular que lo distingue del juicio singular de la fe. Su juicio es *al modo divino*. Consecuentemente la necedad en cuanto opuesta no a la fe sino a la sabiduría, habrá de conservar cierta *analogía antitética* con la sabiduría. Es decir se caracterizará por un juicio humano, o mejor "carnal", de la realidad.

Esta necedad San Juan de la Cruz la describió admirablemente como *espíritu de juzgar al revés*, o también *espíritu de errar*. Vale la pena transcribir su texto completo: "...*Dominus miscuit in medio eius spiritum vertiginis*: que es tanto como decir: El Señor mezcló en medio espíritu de revuelta y confusión, que en buen romance quiere decir *espíritu de entender al revés*. Lo cual va allí diciendo Isaías llanamente a nuestro propósito, porque lo dice por aquellos que andaban a saber las cosas que habían de suceder por vía sobrenatural. Y, por eso, dice que les mezcló Dios en medio espíritu de entender al revés. No porque Dios les quisiese ni les diese efectivamente el *espíritu de errar*, sino porque ellos se quisieron meter en lo que naturalmente no podían alcanzar. Enojado de esto, los dejó desatinar, no dándoles luz en lo que Dios no quería que se entremetiesen. Y así, dice que les mezcló aquel espíritu Dios privativamente. Y de esta manera es Dios causa de aquel daño, es a saber, causa privativa, que consiste en quitar él su luz y favor; tan quitado, que necesariamente vengan en error.

Y de esta manera da Dios licencia al demonio para que ciegue y engañe a muchos, mereciéndolo sus pecados y atrevimientos. Y puede y se sale con ello el demonio, creyéndole ellos y teniéndole por buen espíritu. Tanto, que, aunque sean muy persuadidos que no lo es, no hay remedio de desengañarse, por cuanto tienen ya por permisión de Dios, ingerido el espíritu de entender al revés; cual leemos haber acaecido a los profetas del rey Acab, dejándoles Dios engañar con el espíritu de mentira, dando licencia al demonio para ello, diciendo: *Decipies, et prevalebis; egredere, et fac ita*; que quiere decir: Prevalecerás con tu mentira y engañarlos has: sal y hazlo así (3 Re 22,22). Y pudo tanto con los profetas y con el rey para engañarlos, que no quisieron creer al profeta Miqueas, que les profetizó la verdad muy al revés de lo que los otros habían profetizado. Y esto fue porque les dejó Dios cegar, por estar ellos con afecto de propiedad en lo que querían que les sucediese y respondiese Dios según sus apetitos y deseos; lo cual era medio y disposición certísima para dejarlos Dios de propósito cegar y engañar" [19].

Error fundamental sobre lo fundamental, que es el *fin último* del hombre. Santo Tomás lo enuncia diciendo: "la estupidez... implica el error sobre el fin intentado" [20]; "la falta de la afición debida al fin" [21].

---

19 San Juan de la Cruz, Subida, L.2, c.21, 11-12.
20 III Sent d.35, q.2, a.1.
21 III Sent d.34, q.1, a.2.

Siendo el fin último del hombre Dios, el error fundamental radicará en hacer de sí mismo su propio fin. No andaba lejos Erasmo al decir: "El Amor Propio... que se sienta a mi diestra y que bien puedo llamar mi hermana porque con tanta diligencia me suple en todas partes. ¿Hay algo que sea más necio que la complacencia y la admiración de sí mismo?" [22].

Tanto la necedad teológica como la diabólica juzgan:

-A partir de los *accidentes* contradiciendo la sustancia que tiene delante. Deduce, por ejemplo, de las tentaciones contra la vocación, que no hay vocación; de una praxis pastoral inadecuada (por tanto, problema de pastores) que tal o cual pueblo no puede dar frutos de santidad, de vocaciones, etc. (por tanto, traspola el problema de los pastores a las ovejas). En definitiva, juzga por los accidentes, y como estos son innumerables, el necio habla de todo. Por algo el Aquinate cita las palabras de Aristóteles: *"de omnibus ennuntiare aliquid, et nihil praetermittere, quandoque est signum stultitiae"* [23]; o el libro de los Proverbios: "la boca del necio *esparce* necedad" (Prov 15,2).

-A partir de la *contingencia de los seres*, sin vista a la eternidad. Por eso dice Erasmo: "Homero, aunque ciego, parece que vio esta cuestión del mismo modo, cuando dijo que «el necio no conoce más que los hechos»" [24]. El necio mira sólo lo que tiene delante; desconoce el valor eterno de los actos libres de los hombres; es por eso incapaz del heroísmo, del entusiasmo, del sacrificio –que le parecen, precisamente, locura–. Éste, como aquel personaje de Marechal, es "uno de aquellos hombres estériles que acostumbran lanzar la baba de su escepticismo sobre la rosa virgen de cualquier entusiasmo" [25]. Lleva en sí un germen de desesperación porque está anclado en la *caducidad* de las cosas. Pero su misma necedad le impide sacar las consecuencias de los principios por los cuales se maneja.

-A partir de las *causas segundas*, prescindiendo del *Gobierno de Dios* sobre el Cosmos y sobre la Historia de los hombres. Y por eso siempre caen en las fosas que ellos cavan para los demás. Cuando se llega a este punto comienza el espíritu de la "*necedad profética*", es decir, el afan de lanzar *profecías* de orden puramente humano que, por olvidar Quién es el Arbitro de la Historia, se convierte en predicción de falsedades. A estos dice el Espíritu Santo por boca de Miqueas: "Dejad de *babear* profecías" (Miq 2, 6). Un claro ejemplo es la mujer de Job, a quien el santo paciente

---

22 Erasmo de Rotterdam, *op.cit.*, p. 62-63.

23 I-II, 40, 5 obj. 3.

24 Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, p.74,

25 Leopoldo Marechal, *Adán Buenosayres*, Sudamericana, Buenos Aires 1986, p. 132.

trata de estúpida (Job 2, 10), lo que comenta el Angélico: "correctamente la increpa de estupidez puesto que hablaba contra la sabiduría divina" [26]. También podría decirse con el poeta:

> "... Únicamente el loco,
> en su locura fijo, imagina tal vez
> que la rueda en que gira sólo es por él movida" [27].

A estos se refiere la Escritura cuando habla de los que traman planes al margen de Dios o contra Dios, y terminan entrampados en sus mismos lazos:

-1 Cor 3, 19: "Escrito está: "El caza a los sabios en su propia astucia". Y otra vez: "El Señor sabe cuán vanos son los planes de los sabios"".

-Job 5, 13: "Atraparé a los sabios en su astucia".

Y comenta Santo Tomás: "Caza Dios a los sabios en su astucia porque por eso mismo que maquinan astutamente contra Dios, Dios pone obstáculo a sus designios y cumplen lo que él se propone, así como por la malicia de los hermanos de José que querían impedir su principado, se cumplió la divina ordenación por la que José, vendido a Egipto, alcanzó el poder" [28]. De estos decía Petronio: *"Mundus vult decipi, ergo decipiatur"*, el mundo quiere ser engañado, por tanto, que lo sea.

Volviendo a la expresión de San Juan de la Cruz, debemos decir que esta capacidad de engañarse y de ser engañados, es fruto del desamor, e incluso del combate a la verdad. De este modo, este espíritu de error sobre lo fundamental –el fin– es la vez culpa (fruto del rechazo de la verdad) y castigo.

Finalmente cabría notar que la necedad, como su contrario la sabiduría, versa sobre el fin; por eso es completada, en el orden de los medios por el vicio opuesto a la prudencia –a quien toca el versar sobre los medios–: la *prudencia de la carne* [29]. Esta prudencia carnal (de la que habla San Pablo en Rom 8, 6-7) se encarga de aconsejar, sugerir, juzgar y preceptuar los medios más adecuados al fin de la "sabiduría carnal" o auténtica necedad. De este modo se completa la psicología pecaminosa pues no sólo estima como bueno el fin pecaminoso, sino que predispone los medios adecuados para alcanzarlo. Así se cumple lo de la Escritura: "La necedad sólo maquina pecados" (Prov 24, 9) y "El necio dice necedades y su corazón medita el mal, haciendo impiedad y profiriendo contra Yavé desatinos" (Is 32,6).

---

26 In Iob, c. 2,10.
27 T.S.Eliot, *Murder in the Cathedral*, Primera Parte.
28 Ad I Cor III, 20, nº 180.
29 Cf. II-II, 55,1-2.

4. Sujeto psíquico de la necedad

¿En dónde radica la necedad? Precisar su sujeto psíquico o facultad donde reside ayuda a definir más aún su naturaleza.

a) *Inteligencia*. Ante todo, está esencial y formalmente en la inteligencia: "la necedad está en la inteligencia", dice Santo Tomás [30]. El motivo es que el hábito es de quien es el acto; ahora bien, el acto propio de la necedad es elicitivamente del entendimiento, ya que no es otro que el acto de *juzgar* las cosas divinas y todas las demás, naturales y sobrenaturales, conforme a su juicio torcido, y *ordenar* todas las cosas naturales y sobrenaturales según lo contemplado.

b) *Voluntad*. A su vez, el contemplar, juzgar y ordenar no lo hace de manera abstracta y especulativa sino de modo concreto e instintivo y de forma experimental: por cierta connaturalidad con el pecado. La necedad, por eso, depende *causal y dispositivamente* de la disposición de la voluntad debida al desamor a la Verdad divina y a su apego afectivo a los bienes mundanos.

5. Moralidad de la necedad

La necedad procede tanto del pecado original, cuanto de nuestras faltas voluntarias. En el primer sentido más que pecado es pena del pecado. En el segundo, en cambio, proviene de nuestra voluntad y por eso es pecaminosa. De esta necedad voluntaria dice San Pablo: "El hombre animal no percibe las cosas que son del espíritu de Dios; son para él necedad y no puede entenderlas porque hay que juzgarlas espiritualmente" (1 Cor 2, 14) [31].

Cuando procede de la voluntad (que se inclina a las cosas materiales despreciando las divinas), no sólo es pecado sino uno de los mayores males del hombre. Dice Cicerón que: "todos los necios son sin duda misérrimos, sobre todo porque son necios; porque ¿qué cosa puede haber más mísera que la necedad?" [32]. Y en otro lugar: "la necedad, según el parecer de todos los filósofos, es un mal mayor que si se ponen juntos todos los males de fortuna y del cuerpo" [33]. Y por eso el libro de los Proverbios afirma que "el castigo de los necios es la necedad" (Prov 16, 22), y también que es un vicio peligroso: "mejor es topar con osa privada de sus cachorros que con tonto en su necedad" (Prov 17,12).

---

30 II-II, 45, 2, sed contra.
31 Cf. Santo Tomás, Ad I Cor., 2,14; nº 110-115.
32 Cicerón, *De natura deorum*, libro I, cap. 9.
33 Cicerón, Ibíd., libro III, c. 32.

6. Causas y efectos

La necedad pecaminosa proviene del embotamiento del sentido espiritual, que se torna inepto para juzgar las cosas espirituales. Como no hay cosa que embrutezca y animalice tanto al hombre hasta sumergirle por completo en el fango de la tierra que la *lujuria*, de ella proviene principalmente la estulticia [34]: "El hombre animal no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios; son para él necedad" (1 Cor 2,14). También contribuye la *ira*, que ofusca la mente por la fuerte conmoción corporal, impidiéndole juzgar con rectitud, por eso a los airados se los llama *insani*, locos [35].

Por eso se comprende que la necedad se rodee de todos los vicios. El humanista de Rotterdam describe así lo que él titula "el cortejo de la Necedad": "El Cortejo de la Necedad. Esta que veis de aire tan arrogante es el Amor Propio; esta de risueños ojos y cuyas manos están siempre dispuestas al aplauso, se llama Adulación; esta que está como aletargada y que parece dormir, se llama el Olvido; esta otra que se apoya sobre sus dos codos y está de brazos cruzados es la Pereza; esta coronada con una guirnalda de rosas e impregnada de perfumes es la Voluptuosidad; esta de aire indeciso y de extraviada mirada es la Demencia; esta de nítido cutis y de cuerpo gentil y bien cuidado es la Molicie. Entre estas ninfas advertiréis también dos dioses: uno se llama Como, genio de los banquetes, y el otro Morfeo o Sublime Modorra, genio del sueño. Con el auxilio, pues, de estos fieles servidores, todas las cosas están bajo mi mando y ejerzo imperio sobre los mismos emperadores" [36].

Pero por sobre todas estas causas la necedad se origina en el amor a sí mismo por encima del Amor de Dios.

7. Los sujetos personales

He mencionado la facultad en que radica la necedad, pero no directamente los sujetos que sufren este verdadero mal: ¿quiénes son?

En primer lugar, según se deja ver por lo que ya hemos dicho, todos los pecadores sufren de necedad, al menos de un modo genérico. La poseen por lo menos en su sentido negativo: no pueden juzgar habitualmente según el don del que carecen. Y esto demuestra que el don de sabiduría no sólo es conveniente sino necesario para evitar el espíritu de necedad. Santo Tomás llega a decir que la razón humana –como consecuencia de las heridas dejadas por el pecado original– no se basta por sí sola para evitar el defecto de la necedad [37].

---

34 Cf. II-II, 46, 3.
35 Ibid., ad 3.
36 Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, cap.9, p. 36.
37 Cf. I-II, 68, 2, obj. 3 y ad 3.

Más singularmente son necios aquellos sujetos poseídos pasionalmente por los vicios que más le abren camino, como ser, los lujuriosos y los iracundos, puesto que estos vicios paralizan la actividad racional impidiendo el juicio racional y, consecuentemente, todo juicio sapiencial.

Pero de modo especial y preponderante se da en quienes juzgan carnalmente, como por ejemplo:

-Los aferrados a su juicio humano particular.
-Los profetas de vanidades.
-Los prudentes según el mundo.
-Los gnósticos de todo tipo.
-Los "teólogos" que prescinden de Dios.
-Los indóciles al Espíritu Santo.
-Los que desprecian la verdad.
-Los que trazan planes según el mundo.
-Los que usan su inteligencia práctica para apacentarse a sí mismos.
-Los pseudomísticos.

Estos, y muchos más, la llevan en su corazón: "Más religiosamente adorada me considero yo [la Necedad], cuando veo que por doquier todos me llevan en su corazón, me confiesan en sus actos y me imitan en su vida, género de devoción que no es frecuente hallar ni aun tratándose del culto de los santos cristianos... ¿Para qué voy a desear yo un templo, cuando el universo entero es para mí, sin duda alguna, el más hermoso de los templos? A mí sólo me faltarán fieles donde no haya hombres" [38].

Conclusión

Hay, sin embargo, una necedad que es santa. Es la necedad que el mundo califica de tal, pero que en realidad se identifica con la sabiduría divina: sabiduría de la cruz. De esta muchas veces habla la Sagrada Escritura:

-1 Cor 1, 18: "La predicación de la cruz es una necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios".

-1 Cor 1, 23: "Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles...".

-1 Cor 1, 25: "Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres".

---

38 Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, pp 126-128.

-1 Cor 3, 19: “La sabiduría de este mundo es necedad a los ojos de Dios”.

Y por eso el Aquinate dice: “Así como hay cierta sabiduría mala... llamada “sabiduría secular”, por tomar por causa altísima y último fin un bien terrenal, así también hay cierta buena estulticia, contraria a la mala sabiduría, con la cual se menosprecia lo terreno” [39].

La locura de la Cruz combate la necedad del mundo. Y aunque la necedad del mundo puede arrollarnos, bueno sería poder decir con el agonizante Cirano de Rostand:

“CYRANO: –Qu’est-ce que c’est que tous ceux-la! –Vous êtes mille?
–Ah! Je vous reconnais, tous mes vieux ennemis!
Le Mensonge?
(Il frappe de son épée le vide)
Tiens, tiens! –Ha! Ha! les Compromis,
Les Préjugés, les Lâchetés!...
(il frappe)
Que je pactise?
Jamais, jamais! –Ah! te voilà, toi,la Sottise!
–Je sais bien qu’à la fin vous me metrez à bas;
N’importe: je me bats! je me bats! je me bats!
(Il fait des moulinets immenses et s’arrete haletant)
Oui, vous m’arrachez tout, le laurier et la rose!
Arrachez! Il y a malgré vous quelque chose
Que j’emporte, et ce soir, quand j’entrerai chez Dieu,
Mon salut balaiera largemente le seuil bleu,
Quelque chose que sans un pli, sans une tache,
J’emporte malgré vous,
(Il s’enlance l’épée haute)
et c’est...
ROXANE: C’est?...
CYRANO: Mon panache” [40].

Traducido:

“CYRANO: –¿Quiénes son todos esos? ¿Sois miles?
¡Ah! ¡Os reconozco, mis viejos enemigos!

---

39 II-II,46,1 ad 2.

40 Edmund Rostand, *Cyrano de Bergerac*, Final.

¿La Mentira?

(golpea el vacío con su espada)

¡Toma, toma! ¡Ah, ah! ¡Los Compromisos,
Los Prejuicios, Las Cobardías!...

(golpea)

¿Que yo pacte?
¡Jamás, jamás! –¡Ah, ahí estás tú, La Necedad!
–Bien sé que al final me voltearéis;
No importa: ¡me bato, me bato, me bato!

(Hace unos inmensos molinetes, y se detiene jadeante)

¡Sí, vosotros me despojáis de todo, del laurel y la rosa!
¡Despojad! Pero hay una cosa que a vuestro pesar
llevo, y esta tarde cuando me presente ante Dios
mi saludo barrerá ampliamente el celeste umbral,
Una cosa sin doblez ni mancha alguna
que llevo a pesar vuestro

(se arroja con la espada en alto)

y es...

(la espada cae de sus manos, vacila, cae en los brazos de Le Bret y Raquenaeu)

ROXANE: *(inclinándose y besándole la frente)*

–¿Es?

CYRANO: *(reabre los ojos, la reconoce y dice sonriente)*:

–Mi penacho".

El "penacho" era la insignia que distinguía en batalla a los oficiales de rango; lo llevaban sobre su sombrero para que sus hombres los reconocieran y siguieran; pero también era el blanco elegido de los enemigos. Los oficiales que se acobardaban se lo quitaban para pasar como uno más. Llevar el penacho inmaculado significa no pactar con la Necedad.

LAS MISIONES JESUÍTICAS DE LA CHIQUITANIA

MIGUEL CRUZ

EL conocimiento común que se tiene de la labor misionera de los jesuitas entre los aborígenes sudamericanos, es por lo general empobrecido y limitado a un estereotipo: el de las reducciones entre las tribus guaraníticas, y el de las ruinas en piedra de un pasado espléndido y perdido; escombros mezquinos de una audaz utopía que estaba pudiendo ser, y ya no fue.

El fenómeno, empero, es más complejo y más rico de lo que nuestra mutilada conciencia histórica nos ha hecho ignorar, pues tuvo dimensiones continentales y una inagotable capacidad de adaptación y diálogo con las culturas nativas más diversas y opuestas.

Hay que conocer, más allá de una enunciación y más adentro que sobre la superficie, las características concretas de lo que fue el bautismo de América y los promisorios frutos de una Cristiandad en gestación que luego, y trágicamente, se abortó.

Por eso, recorrer la historia de las misiones jesuíticas de la Chiquitania, y de su proyección hasta nuestros días, puede resultar un conocimiento transfigurador de nuestra conciencia americana, hoy perpleja entre las lagunas del pasado y las incertidumbres del futuro.

Los jesuitas en América

Para evangelizar el Nuevo Mundo, la Iglesia encomendó la tarea a las órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, mercedarios, agustinos y jesuitas. Unos 14.000 religiosos se enviaron hacia Hispanoamérica desde el Descubrimiento hasta los tiempos independientes. De ese total, mucho más de una quinta parte fueron jesuitas, que iniciaron sus tareas a partir de mediados del siglo XVI.

Comenzaron con la América lusitana, estableciéndose en el Brasil. Luego, fueron requeridos en La Florida de la América del Norte para evangelizar a los indios caribes, perdiendo la vida en el intento los tres religiosos enviados.

En la América española, sin embargo, llegarían con el tiempo a constituir seis "provincias" o divisiones territoriales de tipo administrativo que abarcaron prácticamente toda esta dilatada geografía. Nos resultará mejor considerarlas no según su orden cronológico de fundación y posteriores subdivisiones, sino recorriéndolas de Norte a Sur del continente, tal como finalmente se presentaron.

Éstas fueron:

1) La Provincia de México, dentro del entonces Virreinato de Nueva España, que misionaba entre los chichimecas y los pueblos aborígenes al Noroeste de la región (Sonora, Arizona, California, etc.).

2) La Provincia del Nuevo Reino de Granada, en la actual Colombia, evangelizando en los llanos próximos a los ríos Casanare, Meta y el bajo Orinoco.

3) La Provincia de Quito, en el Ecuador de hoy, con las misiones de guamíes, Archidona y Darién.

4) La Provincia del Perú, primera en el tiempo y madre de otras, que se ocupó de los aimaras en Juli, las misiones de maynas en el alto Marañón, y tuvo veintiún reducciones entre los moxos de la actual Bolivia.

5) La Provincia de Chile, que misionó entre los araucanos, en las islas Chiloé y en la Patagonia.

6) La Provincia del Paraguay por fin, que trabajó entre los mocobíes y abipones del Gran Chaco, y los pampas del Sur boraerense. Su mayor despliegue fue el de las reducciones guaraníes y el prestigio de sus treinta pueblos misioneros. Bajo su jurisdicción estaban también los diez pueblos de la Chiquitania, en el entonces Alto Perú, y que son los que hacen a nuestra historia.

Un pasado común

Los pueblos de la Chiquitania se hallaban ubicados en la actual República de Bolivia, dentro de lo que hoy se denomina el Oriente boliviano. En el "departamento" (para nosotros provincia) de Santa Cruz, cubrían los territorios de las actuales "provincias" (departamentos) de Ñuflo de Chávez, Velasco; y Chiquitos.

Junto a la Argentina, ese entonces Alto Perú integró sucesivamente con nosotros el Virreinao del Perú, el Virreinato del Río de la Plata y, tras las guerras de la independencia, las Provincias Unidas rioplatenses.

Tal era nuestra comunidad con dicha región, que en 1825, precisamente el año de su secesión y proclamación como República de Bolivia, Chiquitos era todavía invitada desde Buenos Aires para enviar sus diputados al Congreso Constituyente. Y ese mismo año, frente a la re-

conquista de la Banda Oriental por la hazaña de los 33 Orientales, el Imperio del Brasil, antes de la formal declaración de guerra contra las Provincias Unidas del Río de la Plata, realizaría entre otros actos de beligerancia una invasión a Chiquitos.

Pero no basta con recordar nuestro común pasado de unidad en lo político y administrativo, que quedó abolido allá lejos en el tiempo, sino percatarnos de una valiosa comunidad cultural que no ha caducado y a la que debemos recuperar como también nuestra, para que ensanche con justo título esta empobrecida conciencia argentina de nuestras raíces.

La historia y las peripecias de la Chiquitania son también las nuestras, las de la cultura argentina fundacional.

El paisaje y sus hombres

La Chiquitania estaba enclavada entre dos de las mayores cuencas fluviales de nuestro planeta: la del Amazonas y la del Plata. Allí, en las tierras bajas del Oriente boliviano, en los llanos del Chaco Boreal, se extiende la planicie selvática que nos ocupa.

Eran numerosas y variadas las parcialidades indígenas de la región; sin embargo, el gentilicio (o "etnonimia", como se puede decir con pedantería) que se les dio, provino de una circunstancia que nos cuenta el padre Juan Patricio Fernández, sacerdote jesuita de aquellos tiempos, mencionando las primeras moradas aborígenes que hallaron a su paso los conquistadores: "Las casas no son más que unas cabañas de paja dentro de los bosques, una junto a otra sin algún orden o distribución; y la puerta es tan baja que sólo se puede entrar a gatas, causa por la que los españoles les dieran el nombre de Chiquitos."

Vivían aquellas tribus de la recolección de frutos silvestres, de la caza y de la pesca. Practicaban una rudimentaria agricultura de roza. El mal rendimiento de las tierras, obligaba a una horticultura itinerante.

Resulta interesante recorrer la obra que escribió Fernández (*Relación historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos que están a cargo de la Compañía de Jesús, en la Provincia del Paraguay*), ya que no puede dejar de transmitirnos el maravillado asombro de aquellos primeros misioneros ante estas tierras, así como un intento de traducción o equivalencia de estas novedades a la mentalidad cultural europea. De hecho, los misioneros jesuitas posteriores destinados a estos lugares, no dejarán de leer esta obra en sus largos viajes de arribo.

Así como las llamas fueron para otros los "carneros de la tierra", los pumas, "leones", los jaguares, "tigres" y los tapires, "antas" (por "ante", en español arcaico), para Fernández en esta ocasión, los carpinchos son "unos puercos del agua, en todo semejantes a los de tierra". Y los

Andes son “los Alpes del Perú”, el maíz, “trigo de las Indias”, los zapallos, “una especie de calabaza, mejores y más sabrosas que las de Europa”, y la chicha, bebida alcohólica hecha del fermento de maíz o mandioca, “algo semejante a la cerveza”.

Harto diferentes entre sí, a veces con rivalidades interétnicas, las tribus del lugar tenían en común dos cosas: una vida selvática nómade (por los recursos de su alimentación) y una doble experiencia negativa con los extranjeros. Por un lado, algunas habían tenido conflictos guerreros con los españoles santacruceños, cuyos encomenderos hacían correrías para obtener mano de obra servil o venderla. Por otro, las “malocas” (o malones) portugueses de los “mamelucos”, mestizos o “caboclos” del Sur brasileño que los cazaban para entregarlos como esclavos a los mineros de Cuiabá, en el Matto Grosso, o a las haciendas paulistas.

Tales eran las dificultades sobre las que venían a caer los misioneros evangelizadores de la Chiquitania.

Evangelización y reducción

Para la evangelización adecuada de los nativos en el Nuevo Mundo, se empleó el sistema de las “reducciones”. Nada tiene que ver la palabra, con las “reservaciones” indígenas de América del Norte, la América anglosajona. “Reducir” tenía el sentido latino de “reconducir”, o sea guiar por la fuerza o la persuasión a los aborígenes, hacia las leyes y normas civiles de la nueva sociedad que la conquista fundaba. Esto implicaba congregarlos en pueblos que se llamaron “doctrinas”, muy semejantes a las parroquias. Pero la convivencia con los españoles resultaba inconveniente en muchos aspectos. La solución de hacer pueblos cercados, adyacentes a los españoles, donde los indígenas se retiraban junto a sus familias después del trabajo, daba cierta holgura pero no era una solución al problema.

Los jesuitas, tomando como base algunas experiencias ensayadas por los franciscanos y dominicos, tomaron a su cargo, en el Virreinato del Perú, el pueblo de Juli, a orillas del lago Titicaca, integrado por tres “doctrinas” de indios aimaras. Allí nació y creció el modelo de lo que serían en el futuro las reducciones jesuíticas. Lograron que sus habitantes estuviesen encomendados directamente al rey, con lo que se evitó toda relación de dependencia servil con los españoles. Juli llegó a tener 15.000 habitantes y cuatro parroquias con templos y obras realizadas por los mismos indígenas, organizándose una economía de autosuficiencia que hasta rozó la prosperidad. Todo esto, no sin conflictos: libres los indios de los encomenderos, exentos los jesuitas de la jurisdicción episcopal, no tardaron en tener asperezas con la autoridad civil y la ecle-

siástica, más acentuadas cuando mayor era el envidiable desarrollo económico alcanzado.

Con este nuevo criterio y experiencia es que, despuntando el siglo XVII, la Compañía de Jesús da comienzo a sus trabajos en la Provincia del Paraguay. Había que adaptar el modelo ensayado en las poblaciones andinas, a las tribus selváticas, yendo de lo homogéneo a lo heterogéneo. Había que continuar enriqueciendo, y univeralizando, el modelo de los pueblos misioneros. Que se los siguiese llamando reducciones, poco importaba.

En la Chiquitania

El despliegue de los pueblos misioneros de la Provincia del Paraguay alcanzaría proporciones magníficas, y dio origen a su vez a los pueblos chiquitanos.

Nuestro propósito no es historiar las marchas, contramarchas y correcciones con que debieron irse organizando en el tiempo, entre duros trabajos, jornadas agotadoras y sacerdotes que entregaron sus vidas. Omitiendo traslados de los pueblos, reubicaciones de la población y fundaciones que se debieron abandonar (relato que las cronologías ahogarían), basta con decir que entre la última década del 1600 y mediados del 1700, en casi setenta años, se levantaron diez pueblos misioneros en la Chiquitania, por este orden: San Francisco Xavier (o San Javier), San Rafael, San José, San Juan Bautista, Concepción, San Miguel y, tras una pausa de casi treinta años, San Ignacio, Santiago, Santa Ana y Sagrado Corazón de Jesús (o Santo Corazón) .

Tras los primeros misioneros, de origen español, llegarían con el tiempo otros italianos y centroeuropeos, provenientes de los territorios bajo el dominio de los Habsburgo: Países Bajos, Alemania, Austria, Hungría. Aquí es donde tiene su lugar un misionero oriundo de Suiza, Martin Schmid, que arribaría para la segunda época de los pueblos chiquitanos, y que con un talento multifacético y verdaderamente excepcional, marcaría con su sello a la Chiquitania. Casi no hay aspecto de estas misiones donde sea posible obviar su genio personal, como podremos verlo.

Urbanismo y población

La creación de cada pueblo abarcaba muy complejos aspectos, y téngase en cuenta que, desde su mismo punto de partida, se debían atender todas las necesidades, muchas impostergables, de un importante número de familias.

Ya el emplazamiento mismo era un desafío. Había que elegir un lugar espacioso, de condiciones saludables, sin riesgos de inundaciones, con buenas disponibilidades de agua para la población, cría de animales y agricultura, en tierras aptas para ésta y el pastaje. Si era posible, no muy distante del lugar de origen de los nuevos pobladores, y en cercanía o buenas posibilidades de comunicación con las otras reducciones.

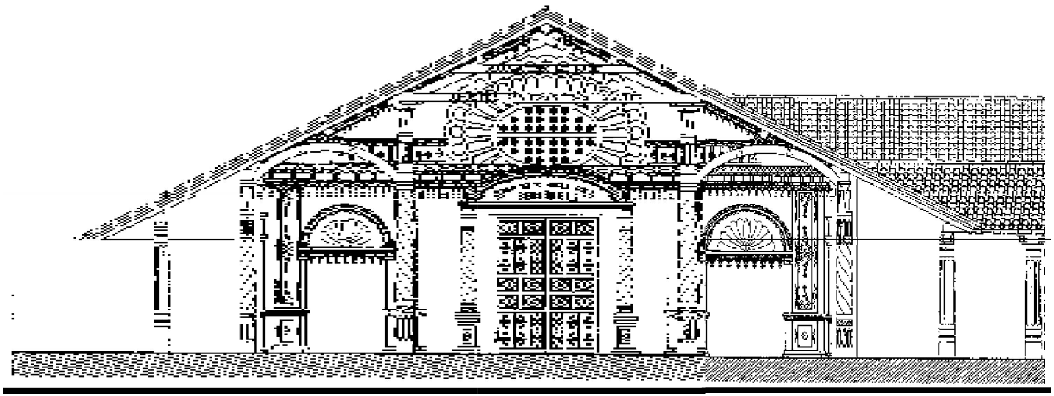
Todos los pueblos, con ligeras variantes, eran construidos según un patrón uniforme. Al centro, una amplia plaza cuadrada, con una gran cruz de madera al medio, y cuatro capillas o paradas procesionales en los ángulos. En uno de los lados frente a esta plaza, la iglesia con el cementerio adyacente y al otro costado el patio de la parroquia con sus dependencias alrededor. Junto a éste, el patio de los talleres y, al fondo de todo, jardines y huertas. Desde los tres lados restantes de la plaza, se desplegaban en un prolijo trazado las casas en hileras paralelas, teniendo ubicación preferencial las de los caciques, huérfanos y viudas. A la entrada del pueblo estaba la casa de huéspedes, donde los visitantes no indígenas debían permanecer si las necesidades del camino hacían inexcusable su alojamiento.

Porque, como ya hemos visto, los jesuitas siempre hicieron hincapié en que los españoles debían mantenerse alejados de los nativos. Como sin vacilaciones lo aseveraba el Padre Juan Patricio Fernández: "El más fuerte impedimento [para la evangelización] es el mal ejemplo de los cristianos viejos; gente ruda como los indios, no entiende otro lenguaje mejor que el del ejemplo, y de la vida de los fieles infiere las calidades de nuestra Santa Fe."

La población de las reducciones de la Chiquitania fue creciendo con el tiempo. En sus últimos tramos, cerca de 1767, año en que se ordenó la expulsión de los jesuitas, llegó a un total de casi 24.000 almas. Es de notar que los aborígenes eran dueños de abandonar la misión cuando lo quisieran, no estando retenidos por coacción alguna. Y que si al comienzo los padres aplicaron con algunos la pena de expulsión en casos de grave inconducta, ésta fue después suprimida por disposición de los superiores jesuitas.

Tal vez haya que precisar también el número de jesuitas que atendían las reducciones, pues ante la magnitud de las tareas emprendidas y realizadas, pueden suponerse ejércitos de ellos. Sin embargo, en cada pueblo fundado y en marcha, usualmente eran dos los sacerdotes para atenderlo, uno de los cuales debía además salir en expediciones selváticas para persuadir y atraer a otros aborígenes.

Esto, sin contar que en los comienzos, los sacerdotes debían ejercer todos los oficios, que luego enseñarían a los indios, necesarios para un pueblo. Como escribiría por entonces en una carta Martin Schmid:



Fachada del templo construido por Martin Schmid para la misión de San Francisco Xavier, conservado y restaurado en el actual pueblo de San Javier

"Por lo tanto los misioneros son concejales y jueces, médicos, albañiles, carpinteros, herreros, cerrajeros, zapateros, sastres, molineros, panaderos, cocineros, pastores, jardineros, pintores, escultores, torneros, carroceros, ladrilleros, alfareros, tejedores, curtidores, fabricantes de ceras y velas, estañeros y muchas cosas más, en vista que deben reemplazar a todos los artesanos que hay comúnmente en un pueblo."

El orden político

Ante el solícito cuidado con que las Leyes de Indias fueron reflejando la preocupación de los monarcas por la evangelización y el bienestar de sus súbditos indígenas en el Nuevo Mundo, se ha hecho un lugar común decir que tal legislación, inmejorable en la teoría, jamás se cumplía en la práctica. La aseveración es ciertamente discutible pero, lo que sí está fuera de toda duda es que esas leyes se observaron a la letra y en todo su espíritu dentro de las reducciones.

Para el gobierno civil de los pueblos, se mantuvo en primera instancia la primacía de los caciques, cuya autoridad era considerada por los jesuitas con las debidas muestras de respeto y en el marco de un destacado ceremonial. Con el tiempo, estas jefaturas tribales fueron absorbidas en una organización política más compleja. A la cabeza estaba el corregidor, con su lugarteniente y alférez, el primer y segundo alcalde, el alguacil, etc. Llamados jueces, y en número de doce, conformaban el Cabildo, y llevaban un bastón de mando como símbolo de autoridad. Los cargos eran electivos anualmente y ratificados por las autoridades españolas, excepto el corregidor, designado por ellas sobre una terna propuesta.

En materia penal, se permitían azotes no sangrientos pero no el suplicio, privación de alimentos o pena de muerte, cosa más que excepcional en la dura severidad de aquellos tiempos. Dado algún caso de homicidio, había que recurrir a las autoridades españolas, pero sucede que no hay testimonio alguno de que esa necesidad se hubiera presentado jamás en estos pueblos.

La organización militar

Los guaraníes de la Provincia del Paraguay habían sido ya codiciadas presas de "mamelucos" brasileños y encomenderos españoles, por lo que se autorizó a las reducciones para armarse, con bocas de fuego incluidas.

También la Chiquitania, frente a los mismos problemas, debió organizrse militarmente. Cada reducción tuvo su milicia sujeta a un comandante, que a veces era el mismo corregidor. Estas milicias se compo-

nían de compañías de cien hombres (variando según el pueblo el número de ellas), que guardaban en sus hogares el armamento común. Cada arquero estaba provisto de dos arcos, cuatro cuerdas y cincuenta flechas. Diez bocas de fuego por pueblo, se depositaban bajo el cuidado de los padres.

De hecho, en todas las incursiones esclavistas o depredatorias que intentaron los "mamelucos" brasileños, fueron derrotados por las milicias chiquitanas.

Es curioso que la veneración española por la imagen de Santiago Apóstol, caracterizado con espada en mano y sobre un caballo blanco como Santiago "Matamoros", y que era un recuerdo épico de la Reconquista peninsular, fuese luego una devoción protectora renovada en las misiones, donde se resignificó el sentido de la imagen asimilando esos "moros" a los oscuros "mamelucos" enemigos.

Adviértase entonces la importancia geopolítica de los pueblos misioneros chiquitanos que, como los guaraníes, constituyeron una barrera de contención autóctona a los ímpetus expansivos e invasores del Brasil y de cuyos resultados somos beneficiarios hasta nuestros días, si consideramos que extensas regiones de Hispanoamérica podrían haber pertenecido hoy a la América lusitana.

El desarrollo económico

Las misiones jesuíticas fueron una combinación audaz y paradojal de utopía y realismo: de utopía franciscana y de realismo jesuita, una característica del cristianismo católico encarnada españolamente en los arquetipos de Don Quijote y Sancho Panza. Porque si Don Quijote persigue el sueño de salir en sus correrías caballerescas a defender a los débiles y a los humillados, Sancho no olvida cargar en sus alforjas los prosaicos quesos para sustentarse en esas jornadas.

Ests aspecto de realismo, dotaría a las reducciones de un desarrollo que suscitó la envidiosa codicia de muchos, y la acusación de que los jesuitas se ocupaban más de lo material que del crecimiento espiritual en sus misiones. Pero, como escribía con todo vigor por entonces el Padre Martin Schmid, los misioneros "no sólo son curas párrocos que deben predicar, oír confesión y gobernar las almas, también son responsables por la vida y la salud de sus parroquianos y deben procurar todo lo que se necesita para su pueblo, pues el alma no se puede salvar si el cuerpo perece".

A cada familia se le asignaba en las reducciones un terreno para su sustento, que debían trabajar al menos tres días semanales, y en esa "chacra" sembraban maíz, yuca, zapallos, etc. Otros dos o tres días se trabajaban los campos de la comunidad, de cuyo producido se paga-

ban los impuestos reales, servía de sustento a los ancianos o enfermos, viudas o huérfanos, era un refuerzo a repartir en épocas de carestía, y se daba del mismo como salario a las familias de los operarios.

También, todo trabajo para la comunidad, se retribuía con el sustento del círculo hogareño de los trabajadores y con alguna otra cosa más.

A la Chiquitania se llevaron 300 vacunos desde el Perú, y de esa crianza cada pueblo alcanzó a tener un millar de vacunos y un centenar de caballos y yeguas, llegando a haber reducciones con 6.000 a 7.000 animales. La propiedad de ellos siempre fue colectiva y la carne producida se distribuía entre todas las familias, lo mismo que el jabón elaborado del cebo.

Con el algodón cultivado se hacían lienzos de telar, fabricándose el "tipoy" o vestimenta de los pobladores, que consistía en una sencilla túnica con o sin mangas, hasta la rodilla para los varones y más larga para las mujeres.

Esos tejidos de algodón, el cuero curtido, el sebo, se vendían afuera, lo mismo que caballos y mulas a Santa Cruz o cera hervida y blanqueada a Potosí, trayéndose en cambio el hierro necesario para herramientas, o trigo para las hostias, etc. Todo esto se reforzaba con pequeñas producciones de exportación como unos característicos e ingeniosos rosarios hechos con cuentas de madera torneada, que los mismos chiquitanos usaban alrededor del cuello, y de los que todavía en el primer tercio del siglo XIX se vendían anualmente por miles.

Toda la organización económica tenía un objetivo evangélico y no mercantil. El Padre Julián Knogler, un jesuita bávaro testigo y protagonista de esa época, expresaba que esas almas indígenas "valen más de lo que cuestan: una sola es infinitamente más preciosa que cualquier flota cargada de riquezas que causa la admiración de todo el mundo si llega de las Indias".

En la torre de Babel

Ya por los tiempos de iniciarse las fundaciones de la Chiquitania, los misioneros del Nuevo Mundo tenían una vasta experiencia en la comprensión y el estudio de las lenguas aborígenes, habiendo escrito sobre ellas "artes", "vocabularios", así como "doctrinas" y catecismos, etc. Basta con recordar que la primera gramática quichua ya había sido escrita cuando en Europa la lengua inglesa todavía no contaba siquiera con la suya.

Sin embargo, pronto se vio en las Indias la conveniencia de subsumir la babélica multiplicidad de dialectos en ciertas "lenguas generales" comunes a un territorio. Así se hizo con la náhuatl para México, el quichua y el aimara para el Perú, y el guaraní en el Paraguay.

En la Chiquitania las diversas tribus respondían por lo menos a una docena de troncos lingüísticos diferentes. El Padre Knogler senala que tribus de un centenar de indios, distantes entre sí a menos de 100 km., hablaban lenguas no menos diferentes "que el alemán del castellano".

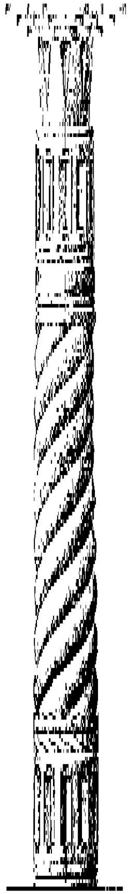
Tomaron pues los sacerdotes una de esas lenguas, la de los gorgotoquis, una tribu de indios chiquitos, que pasó a ser la "lengua general" de toda la Chiquitania en sus diez pueblos. Con el tiempo, y ya enseñándoles a leer y escribir a las nuevas generaciones, las escuelas de estos pueblos abrieron así el chiquitano al horizonte mayúsculo de la escritura. De hecho, los sermones de aquellos tiempos en dicha lengua, fueron conservados celosamente y leídos todavía en nuestros tiempos por los actuales pobladores, utilizando antiguos manuscritos, en las festividades religiosas.

Ya que hablamos de leer y escribir, mencionemos de paso que a los chiquitanos se les daba por lo común una cuidadosa educación que iba orientándose según sus disposiciones y talentos: lectura y escritura, caligrafía (que servía además para la copia de partituras), música, dibujo, pintura, y otros artes y oficios. Las niñas no estaban excluidas del aprendizaje común del catecismo, o del perfeccionamiento en costura y bordado.

La vida litúrgica

Nadie comprendería sin embargo el sentido más profundo de las misiones chiquitanas, si marginara o viera como algo accesorio la vida litúrgica de estos pueblos, donde todas las actividades y los afanes se orientaban a un solo propósito: alabar a Dios con sus vidas y en sus ceremonias ordenadas prolijamente en los días de cada tiempo. Sin esta llave de acceso, las reducciones seguirán permaneciendo herméticas para nuestros tiempos.

Así como se entendió que también las oraciones en lenguas indígenas bien podían dar cumplida alabanza a Dios y a sus santos, del mismo modo se permitió incorporar a las fiestas litúrgicas modalidades expresivas peculiares de las culturas aborígenes.



Exacto diseño de una de las gigantescas columnas salomónicas en la iglesia de San Javier

Basta para ilustrar este verdadero proceso de inculturación cristiana, una descripción que nos hace el Padre Fernández de la celebración del Corpus Christi entre los chiquitanos. El relato es extenso, pero sin desperdicio:

> La otra procesión hacen el día del *corpus*, a la cual convidan las naciones confinantes de los gentiles; componen, pues, las calles lo más ricamente que a su pobreza es posible, y en lugar de tapices recamados de oro o de colgaduras de damasco, adornan con ingenioso artificio las fachadas de las casas de ramos de palma, hermosamente enlazados unos con otros; a las cabeceras de las calles levantan arcos triunfales que visten de cuanto hermoso y florido hay en sus huertas y bosques; lo mejor de los aderezos y bordaduras labradas hermosa y delicadísimamente de plumas, lo pone cada uno delante de su casa; y a fin de que todas las criaturas, aun irracionales, rindan homenaje y tributo de reverencia al común señor de todas, salen días antes a caza de pájaros y de fieras, aunque sean tigres y leones, y bien atados los ponen en el camino por donde ha de pasar el Santísimo Sacramento, y juntamente arrojan por el suelo el maíz y las demás semillas de que han de hacer sus sementeras para que sea bendito de Dios y las haga multiplicar a la medida de su necesidad; pero lo mejor de esta devotísima fiesta es la tiernísima devoción y fervor con que acompañan aquel trabajo a gloria de su criador.

Fernández, como hemos leído, consigna que en estas celebraciones se daba lugar y participación a "las naciones confinantes de los gentiles", o sea a los indígenas no convertidos ni pertenecientes a las misiones, lo que recuerda a las procesiones aldeanas de la España medioeval, en las que también judíos y musulmanes tenían su propio lugar en ellas.

Música barroca en la selva

Y ya tenemos que entrar de lleno en las tareas con que Martin Schmid transfiguró la cultura de las misiones chiquitanas, pues referirse al jesuita suizo es hacerlo de la música y la arquitectura de dicha región.

Precisamente para enseñar canto y música es que se envió hacia Chiquitos a Schmid. Entró a América por Buenos Aires, y en su paso por Córdoba del Tucumán pudo copiar partituras que Doménico Zipoli, un jesuita italiano de enorme prestigio artístico en Europa, había compuesto para las reducciones guaraníes. Subió por Tucumán y Salta hasta Potosí, donde encargó la construcción de un órgano que a lomo de mula llevaría a las misiones de la Chiquitania como modelo. Ya en ella comenzó su asombrosa tarea, a la que se le sumaría como estrecho colaborador el sacerdote austríaco Johannes Messner.

Schmid se había provisto de un repertorio musical al que también iría agregando composiciones propias de tipo vocal o de obras para teclado y de otros géneros. Hizo para cada misión capillas musicales, integradas por un coro con solistas vocales y un conjunto instrumental, introduciendo de este modo la polifonía barroca.

Dotado de singular ingenio artesanal, había construido relojes de sol (para los patios de las iglesias) y reparado algunos mecánicos existentes. Por eso, pondría en San Javier un taller de luthería donde construyó y enseñó a construir todos los instrumentos orquestales que se requerían en los pueblos, y fue concentrando en un conservatorio musical a los alumnos de mejores condiciones, para que se desempeñasen luego como maestros de coro e instrumentistas en las reducciones de donde provenían.

Como lo cuenta él mismo: "He empezado así, sin perder tiempo, a enseñar a cantar a los niños y muchachos indios que ya sabían leer, y además me puse a fabricar toda clase de instrumentos, a pesar de que no lo había aprendido en Europa y nunca se me había cruzado la idea. Por necesidad y a falta de la gente competente llegué a dominar estas artes. Hoy día todos nuestros pueblos tienen su órgano; tienen una cantidad de violines y violones, hechos de madera de cedro; tienen clavicordios, espinetas, arpas, clarines, chirimías, todos de mi fabricación, y he enseñado a los muchachos indios a usar y tocarlos."

Tal fue la capacitación de los aborígenes en estas artes que, ya expulsados los jesuitas, el Obispo de Santa Cruz debió encargarles a ellos la construcción de un órgano para su Catedral, por no disponer en otro lado de artesanos semejantes. Hasta nuestros mismos tiempos, los chiquitanos continuaron fabricando violines, con el diseño europeo arcaico anterior al siglo XVIII y cuyas caractertísticas son las de tener un mango más corto y grueso y arcos de mayor peso, que es exactamente el modelo introducido por los jesuitas.

Las mismas capillas musicales continuaron su tarea litúrgica entre los chiquitanos. Alcide d'Orbigny (*Viaje por la América Meridional*), recorriendo estos lugares por la primera mitad del siglo XIX, tras escuchar allí la celebración de una misa, escribía deslumbrado: "me habría podido creer por un momento en las funciones de baile de la Ópera"·.

Muchos de los instrumentos construidos en época de los jesuitas todavía se conservaron por el cuidado fiel de los chiquitanos, y han llegado milagrosamente hasta nuestros días, cosa casi excepcional entre todas las misiones jesuíticas sudamericanas, lo mismo que innumerables partituras (hasta ahora más de 400), algunas de esos tiempos y otras supervivientes gracias a una cadena de prolijos copistas indígenas, que las preservaron hasta comienzos de este siglo.

Templos musicales

Cuando Schmid llegó a la Chiquitania, las iglesias de las reducciones eran precarios edificios de paja, madera, caña y barro, lo mismo que las viviendas.

Comenzó el sacerdote suizo entonces a capacitar artesanos en los oficios necesarios para mejorar las viviendas, aprovechando con ingenio los mismos recursos naturales de la región. Construyó así un horno para la fabricación de tejas, ladrillos y baldosas. Luego, observó las calidades de las maderas, estudió las plantas de las que se podrían extraer pigmentos para pinturas, y la fundición de metales para campanas y talleres de platería.

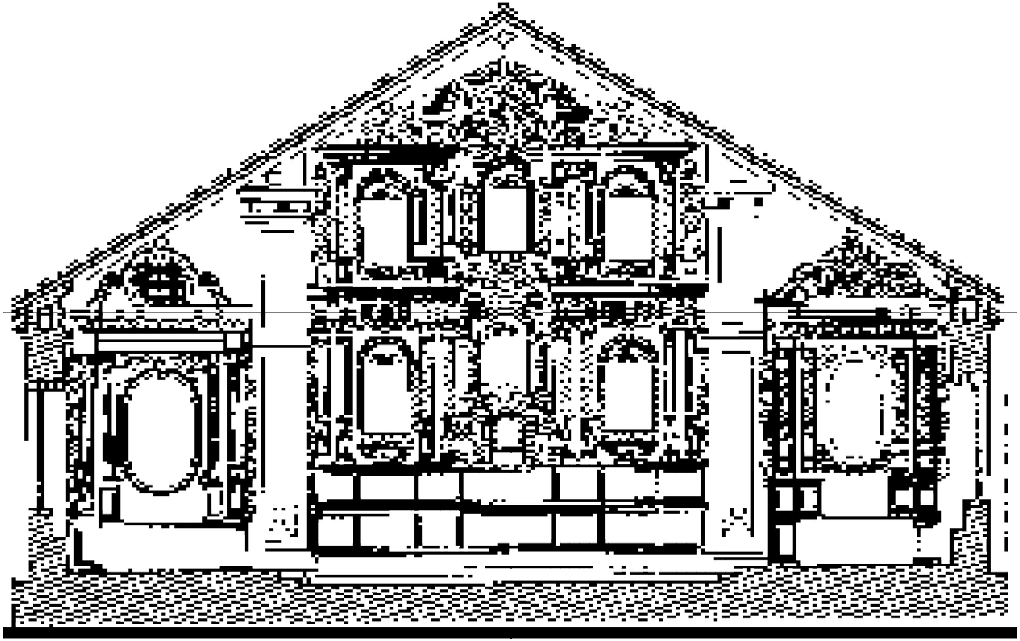
Por fin, emprendió la construcción de la iglesia de San Rafael, a la que seguiría la de San Javier y luego la de Concepción, diseñando además la de San Miguel con su retablo, que edificó otro desconocido arquitecto, lo mismo que la de San Ignacio. (D'Orbigny, al ver el templo de San Javier todavía en pie, lo consideró "una hermosa iglesia que no sería desdeñada en muchas ciudades nuestras".)

El peculiar diseño de estas edificaciones caracterizó de tal modo las reducciones de los chiquitos, que hasta la iglesia de Santa Ana, la última en fundarse, fue construida rústicamente por los pobladores siguiendo idénticos lineamientos.

Las edificaciones, entonces, seguían un mismo plan. Inmensos troncos de madera de "soto" (quebracho) eran clavados en la tierra para hacer de horcones o columnas. "Estas columnas son árboles gruesos y largos bien trabajados como las columnas de Salomón", contaba Schmid. En San Ignacio, por ejemplo, tales horcones tenían cada uno 7 toneladas de peso, con 10 mts. tallados visibles y cerca de 3 mts. enterrados, a veces con sus mismas raíces quemadas. La rotación en espiral, "salomónica", con que se los tallaba, se usaba para producir, según el sentido, el efecto de un movimiento hacia el altar, o a la inversa. Carretones de bueyes, de un largo de 12 mts., transportaron tales piezas.

Los cabrios se unían de a dos con "güembé" (una fibra de alta resistencia) y con una clavija en la cumbrera, apoyándose libremente el resto. Arriba de los cabrios se ataban cañas de bambú revocadas luego con barro y recubiertas con tejas por arriba y pintura por abajo. Los muros eran de adobe, de unos 90 cm., sin cimientos, con pilastras, cornisas y arcadas ciegas decoradas de cerámicas. Todas las iglesias llevaban pórticos, para proteger al adobe de las lluvias torrenciales de la zona.

El interior se pintaba con pigmentos, varias de las imágenes se tallaban en las reducciones, y los retablos labrados se doraban con pan de oro, que en ornamentaciones posteriores a los jesuitas se reemplazó por el uso de la mica, con curiosos efectos.



Retablos atribuidos a Martin Schmid, en el templo dedicado a San Miguel Arcángel

San José fue la única iglesia, distante de otras reducciones, que se construyó con una estructura de piedra, abundante en las cercanías rocosas.

De los diez pueblos, las iglesias originales de San Juan, Santiago y Santo Corazón han desaparecido. La de San Ignacio fue demolida innecesariamente a mediados de este siglo, aunque fue posible rescatar sus retablos. Las seis restantes aún quedaban en pie, reparadas y conservadas artísticamente por sus pobladores y los miembros de los antiguos cabildos, que continuaron pese a desconocérseles toda autoridad civil efectiva desde los tiempos independientes.

Por fin, en la década de los '70 de este siglo que ya se va, el arquitecto europeo Hans Roth inició una serie de restauraciones, recuperando técnicas artesanales antiguas y formando en ellas a las poblaciones que acometieron el trabajo, habiéndose podido devolver hoy el esplendor original a los templos de San Rafael, Concepción, San Miguel, San Javier, mientras se concluyen las mismas obras en San José para iniciarse las de Santa Ana.

Una tesis doctoral de Berlín, realizada por el estudioso Stefan Fellner, propone cierta consideración sobre las iglesias construidas por Martin Schmid, que nos abre la puerta para insospechables meditaciohes sobre aquella labor misionera. Dicha tesis, cuya complejidad resulta imposible de simplificar, sostiene y demuestra que para el diseño de esos templos, el jesuita introdujo una serie de proporciones que corresponden a las relaciones numéricas de los sonidos armónicos, por lo que en cada una de sus iglesias, ciertas escalas musicales darían el estilo a las edificaciones.

Aquella afirmación de W. Goethe ya demasiado vulgarizada, de concebir a la arquitectura como música congelada, llega a tomar entonces increíble realidad y patente manifestación en estas perdidas reducciones de nuestras selvas sudamericanas. Hoy, todavía.

El final de la historia

Los misioneros habían buscado incansablemente, encontrar una vía que pudiese unir la Chiquitania con las reducciones guaraníes. Éstas se extendían cada vez más arriba, y aquellas hacia el Sur. Tras un costo de enormes sacrificios y de vidas, pudo lográrselo, pero ya era tarde para las magníficas perspectivas que se hubieran abierto.

Siguiendo los pasos de Portugal (1759) y de Francia (1764), Carlos III de España (1767), con absoluta imbecilidad borbónica, dictó el decreto de expulsión de la Compañía de Jesús para todos sus dominios, "por gravísimas causas" y razones "urgentes, justas y necesarias que reservo en mi real ánimo". Sin resistencia alguna, los jesuitas acataron la orden y entregaron los colegios de las ciudades y las reducciones indí-

genas. Se los apresó y envió a Europa detenidos, sin consideraciones de salud o edad. Johannes Messner murió en el viaje, antes de ser embarcado, y lo mismo les sucedió a otros. Ya en Cádiz fueron deportados a sus países de origen, enviándose los españoles a Italia. Martin Schmid volvió a Lucerna, donde murió pocos años después, en 1772.

Nunca se podrá entender lo suficiente, la pérdida que significó para América este desastre que abortó los mejores frutos de la Cristiandad continental.

Hay que advertir, empero, que por singulares y excepcionales que hubieran sido los talentos de aquellos jesuitas, la tarea realizada jamás podría haber dado tales resultados y alcanzado semejantes cimas sin el eficaz papel coprotagónico que les cupo a los pueblos nativos. Ellos se abrieron al Evangelio que se les predicaba, misionaron entre ellos mismos, y por su resuelta perseverancia creció y se afirmó aquella obra.

Demostraron que la clave de ese tiempo americano no estaba en el rechazo de lo europeo y en un desolado monólogo indigenista a contrapelo de la historia, sino en el camino de renovar el despliegue de esas semillas occidentales con el humus de estos horizontes. Es la dirección que han seguido en el mundo todos los pueblos de fuerza cultural significativa, Europa incluida.

Por eso, no nos lamentemos mirando al pasado de lo que no pudo ser y de lo que perdimos, sino cuidemos atentos el presente.

Esas semillas todavía quedan, y todavía nos esperan.

Notas

Entre las obras que hemos consultado para este artículo y las ilustraciones, podemos mencionar:

- Juan Patricio Fernández, *Relación historial*... etc., Universidad Nacional de Jujuy, República Argentina 1994.
- Antonio Menacho, *Por tierras de Chiquitos*, San Javier, Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez, Bolivia 1991.
- Eckart Kühne y otros, *Las misiones jesuíticas de Bolivia. Martin Schmid 1694-1772*, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia 1996.
- Peter McFarren y José Bergua, *Guide to the jesuit missions of Chiquitania*, Santa Cruz, Bolivia, sin fecha.

MILENARISMO
Pronunciamiento del Magisterio de la Iglesia triplemente ratificado

Más de medio siglo transcurrió desde entonces

El 21 de Julio de 1997 se cumplieron 53 años del terminante pronunciamiento de la Iglesia sobre un problema acerca del cual todavía hoy en su mayoría, los católicos formados no tienen ideas o las tienen equivocadas.

En esa fecha de 1944 con la firma de Pío XII el entonces Santo Oficio emitió un decreto registrado en el Denzinger con el nro. 2296 por el cual rechazó el milenarismo espiritual que denominó y definió con precisión como "mitigado".

De acuerdo a la más elemental hermenéutica cuando se rechaza algo que se define, lo que no está comprendido en la definición no está ni puede estar comprendido en el rechazo. Según la definición, lo característico del milenarismo "mitigado" es sostener que Cristo vendrá a reinar *"visiblemente"* en su Reino terrenal. Por consiguiente, todo milenarismo espiritual que no sostenga lo de "visiblemente" no está afectado por el rechazo del decreto.

Y *no siendo de fe obligatoria* la oportunidad en que ocurrirá la Parusía por no haberlo definido la Iglesia, *es de libre opinión* sostener tanto que ella será al "fin de los tiempos" con el "juicio de las naciones" separados "mil años" del "fin del mundo" (interpretación literal-simbólica o milenarista), como sostener que será al "fin del mundo" con el juicio final (interpretación alegórica).

Se dice "rechazo" del milenarismo "mitigado" y no "condena" porque la expresión "no se puede enseñar sin peligro" o "es peligroso enseñar" es la correspondiente en español a la fórmula con que en latín se expresa *la mínima calificación teológica negativa*, la menor en nueve grados, de los cuales las mayores son "el error en la fe" y la "herejía". Por consiguiente, no sólo no es herejía sino que es el error más alejado de ella.

Por razones diversas pero en particular por los defectos del decreto del 11 de Julio de 1941 *no firmado por Pío XII y nunca incluido en el Denzinger*, por prejuicios alegoristas y por alarmismo de que se produjeran en la Iglesia brotes de terror milenarista, de iluminismo, montanismo, esoterismo y otras perturbaciones semejantes, se entendió que la Iglesia rechazaba o condenaba *cualquier* milenarismo sin distinción y establecía las más severas prohibiciones al respecto, y ello pese a la claridad del decreto de 1944 y de que no establece ninguna prohibición específica.

Entonces, el sentido del Decreto de 1944 fue ratificado por el *Denzinger-Schönmetzer*, por el *Catecismo de la Iglesia Católica* (Versión 1992) y por la *Instrucción de 1979 sobre Esjatología* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

El 3839 del *Denzinger-Schönmetzer* ratifica el Dec. de 1944 reproduciendo textualmente el 2296 del Denzinger transcripto incluso con su número. Pero además, agrega a esa transcripción elementos que contradicen directamente las dudas o ideas equivocadas originadas por el Dec. de 1941. Así por ejemplo, suprime la mención del milenarismo *espiritual* en la carta del Arzobispo de Santiago de Chile y presenta a Lacunza como "autor del sistema del «Milenarismo mitigado»".

Con su máxima autoridad el Catecismo de la Iglesia (v. 92) ratifica el Dec. 1944 en su numeral 676 porque al mencionar el rechazo del milenarismo en su

“forma mitigada” se remite al «*DS 3839*». Nótese que es la primera versión del Catecismo de la Iglesia que habla del milenarismo, omitido hasta ahora en las anteriores versiones.

El 676 importa una nueva ratificación, lo esencial para nuestro tema. Sin embargo este numeral tiene otros alcances que es conveniente mencionar. En efecto, al remitirse al DS 3839 y al decreto de 1944 no sólo ratifica el milenarismo “mitigado” como el único espiritual excluido siendo por tanto de libre opinión el milenarismo espiritual en general, sino que también ratifica que el “mitigado” es el mínimo error de la clasificación teológica negativa. Por tanto, ante esa levedad del error parece contradictorio que el numeral hable de “falsificación del Reino futuro” y lo vincule al “mesianismo secularizado «intrínsecamente perverso»” (cf. Pío XII *Divini Redemptoris...*).

Teológicamente es exacto lo de “falsificación del Reino futuro” porque si Cristo glorioso viniera a reinar visiblemente en el Reino que instaurará en la tierra con su Parusía, se daría lo que es propio de la visión beatífica. Pese a ello, la severidad de la redacción y en especial la vinculación referida se explican porque en el 676 el Santo Padre, contemplando a los débiles como lo hacía San Pablo, es decir a los más obstinados antimilenaristas, pero *sin rechazar otro milenarismo espiritual que no sea el designado y definido como “mitigado”*, aprovecha esa debilidad para combatir otro error más nefasto que se ha infiltrado en la Iglesia: el milenarismo desacralizado e “intrínsecamente perverso” del marxismo y del comunismo.

Reviste gran importancia el último documento de la Iglesia sobre Esjatología, la *Instrucción de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe de 17- Mayo-79 “Carta sobre algunas cuestiones referentes a escatología”* (L’Osserv. Rom. N. 29, 551, de 22-Julio-79, pag. 12), *aprobada por Juan Pablo II.*

Su finalidad es “crear una conciencia más viva sobre las verdades fundamentales de la fe”, en particular sobre el “artículo del Credo concerniente a la vida eterna y, por consiguiente, al más allá”. Para ello “es necesario que todos los que enseñan, sepan discernir bien *lo que la Iglesia considera esencial en materia de fe*” preservando a los fieles de la desorientación que les suelen producir las construcciones y controversias teológicas “largamente difundidas en la opinión pública y que la mayor parte de los fieles no está en condiciones de discernir ni el objeto ni el alcance”. Y en lo referente a al Parusía enseña lo siguiente:

“La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera «la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor» (Dei Verbum 1, 4), considerada, por lo demás, como distinta y aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte”.

Quiere decir que en cuanto a contenido de la fe, la Parusía figura sin vinculación alguna con el fin del mundo pero vinculada en cambio con vínculo tipológico, con la muerte personal de cada uno. Sólo exige que ese hecho esjatológico sea considerado como distinto de la muerte personal y diferido en el tiempo.

La Instrucción se desentiende la posición teológica –basada en la interpretación alegórica corriente desde San Agustín– que sostiene que la Parusía está vinculada al juicio final. Porque la exigencia del distanciamiento en el tiempo existe tanto respecto a la Parusía vinculada al juicio de las naciones (interpretación literal-simbólica) como vinculada al juicio final (interpretación alegórica).

Este documento es de gran importancia por su contenido dogmático pero tiene consecuencias exegéticas al afirmar que el problema que nos preocupa es

de libre opinión, al ratificar el no-pronunciamiento de la Iglesia, su neutralidad, ya evidente en el Decreto de 1944.

Así pues, data del Decreto de 1944 el pronunciamiento de la Iglesia o si se quiere su no-pronunciamiento, sobre problemas tan fundamentales como los de la Parusía y del Reino de Cristo. Y precisamente, en vísperas del Gran Jubileo del año 2000 y del Tercer Milenio Cristiano resulta conveniente recordar que ya se cumplieron 53 años de tan importante como olvidado decreto.

Olvidado decreto que pese a su indiscutida importancia, hasta ahora ha sido generalmente mal interpretado originando dudas y en particular versiones del todo equivocadas. Por lo cual no puede omitirse la referencia a las causas de tales errores dada su gran difusión.

Entre esas causas la principal fue el decreto de 11-Julio-1941 que era:

a) erróneo, porque dice "corporalmente" en lugar de "visiblemente": y por su alarmismo acerca de posibles perturbaciones dentro de la Iglesia como montanismos, iluminismos, etc...el que determinó las graves prohibiciones específicas;

b) contradictorio en sí mismo, porque en su parte introductoria hablaba del "milenarismo espiritual" y en la parte resolutiva del milenarismo "mitigado", una clase especial dentro de aquel; y porque clasificando el "mitigado" dentro de la categoría más leve de errores, sin embargo establecía las más drásticas prohibiciones al respecto;

c) inducía a errores más graves que el rechazado, el error de que la Iglesia se pronunciaba en la controversia entre los Santo Padres rechazando cualquier milenarismo espiritual y plegándose a las interpretaciones alegóricas como la de San Agustín y otras, pero muy especialmente, a la interpretación más en boga, que el Reino de Cristo llegaría cuando por proceso creciente, ella conquistara todo el mundo y todos los pueblos, error conocido como "no-intervencionismo", "antimilenarismo", "evolucionismo" o "gradualismo", y tan contrario a la Revelación y a la Escritura que *debió ser rechazado expresamente por el 677 del Catecismo* (v. 92); a pesar de este rechazo la Iglesia sigue en la posición de no resolver la controversia entre los Padres por cuanto no se pronuncia entre el "no-milenarismo" (principalmente el "intervencionismo no-milenarista") y el "milenarismo espiritual" que no sea el "mitigado".

Indudablemente, los errores y contradicciones internas del Decreto de 1941 se debieron a que en su gestación, tanto en la jerarquía eclesiástica chilena como en el Santo Oficio, se mezcló el problema estrictamente doctrinario con los prejuicios alegoristas y el alarmismo que derivó en drásticas medidas precaucionales, alarmismo que el Pontífice desechó con razón.

Tres años después, por el Dec. de 1944 Pío XII eliminó por completo los errores y contradicciones del Dec. de 1941 que quedó derogado incluso en sus prohibiciones específicas. Sin embargo, por los prejuicios y temores anotados muchos creyeron que se trataba de una simple aclaración o precisión y que por tanto, *correspondía aplicar el Dec. de 1944 con el espíritu del Dec. de 1941*. Y ese espíritu sería silenciar en forma absoluta, por completo, toda manifestación oral o escrita que se refiera a *cualquier milenarismo incluso espiritual*, incluso a cualquier mención del mismo, sobre todo en los Seminarios.

Con menos prejuicios y temores otros entendieron que el problema no estaba en ninguna manera definitivamente aclarado y que la Iglesia debía aclararlo cuanto antes dada su importancia. No comprendieron que aun en el Dec. de

1941, habiendo discrepancias entre lo enunciativo y lo dispositivo éste es lo que vale de acuerdo a las normas elementales de hermenéutica.

Sin embargo, el Decreto de 21 de Julio de 1944 es definitorio de la posición de neutralidad y no-pronunciamiento de la Iglesia.

En resumen, *el Magisterio de la Iglesia considera de libre opinión el problema del Reino de Cristo y lo encuadra y delimita* descartando dos extremos: del lado del milenarismo espiritual, el "visiblemente"; del lado contrario, es decir, del alegorismo, el *677 del Catecismo de la Iglesia* descarta que ese Reino pueda realizarse "mediante un triunfo histórico de la Iglesia (cf. Apoc. 13,8) en forma de un proceso creciente", es decir, sin una intervención divina extraordinaria.

Buenaventura Caviglia Cámpora

PALABRA Y VIDA

Homilías dominicales y festivas

En estas homilías, correspondientes a los 3 ciclos litúrgicos, los diversos autores tratan particularmente del evangelio del día, con abundantes alusiones a las otras lecturas que integran la liturgia de la palabra. Juzgamos que se ofrece en ellas un sólido alimento doctrinal, espiritual y apostólico, en base, como es obvio, a la Sagrada Escritura, pero que también incluye aportes patrísticos y del Magisterio de la Iglesia. Las 3 obras se ven embellecidas con láminas del famoso xilógrafo Víctor Delhez.

Tiene la homilía tres objetivos principales. Ante todo, despertar *la fe*. No nos referimos a la primera adquisición de la fe, sino a la profundización en la fe que ya se posee, al gozo de la fe, en la consideración de la armonía de los misterios, de la belleza de su contenido. El segundo es provocar *la conversión*. Porque la fe, que de alguna manera se ha excitado por la predicación del sacerdote, constituye una fuerza dinámica que exige una transformación interior, un nuevo aborrecimiento del mal y una entrega más generosa al Dios que invita a elevarse. Finalmente, la predicación debe inducir a *la comunión*, suscitando en los oyentes el deseo de compartir los sentimientos de Cristo, de imitar sus virtudes e identificarse con Él. La comunión sacramental constituirá el desemboque más perfecto de aquella previa comunión espiritual y mística, ya que gracias a ella el fiel se entrañará en Cristo para hacerse con Él una sola cosa, una sola carne.

DANTE, INSPIRADOR DE T. S. ELIOT [

INÉS DE CASSAGNE

T. S. Eliot (1888-1965), renovador de la poesía inglesa en los años que van entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, Premio Nobel 1948, no es sin embargo de aquellos que reivindican celosamente su originalidad. Muy por el contrario, reconoce lo que ha aprendido de otros. El 4 de julio de 1950 dio una disertación en el Instituto Italiano de Londres a la que tituló "Lo que Dante significa para mí" [1]. Declara su propósito: exponer "en qué consiste mi deuda con Dante"; y afirma: "sigo considerando su poesía como la influencia más persistente y profunda en mis versos"; "la clase de deuda que tengo contraída con Dante es de las que van acumulándose, no de las que se limitan sólo a un período u otro de la vida". Hace notar, al respecto, que con Dante sucede como con todos los "grandes maestros": "la apreciación de su poesía es tarea de toda una vida".

Para empezar, Eliot relata cómo se introdujo en la *Divina Comedia*: cuando tenía unos veinte años y sin saber casi el italiano. "Hace cuarenta años empecé a descifrar la *Divina Comedia* con una traducción en prosa junto al texto. Cuando creía haber comprendido el significado de un pasaje que me gustaba especialmente, lo aprendía de memoria; de ese modo, podía recitar para mí una gran parte de algunos de los cantos..."

Esto implica querer captar conjuntamente el sentido y la forma –ritmo y música del terceto, y cada palabra–. Es que todo poeta y todo conocedor de la poesía se dan cuenta de que ambas cosas son inseparables. Eliot hace hincapié que esto vale en especial para Dante: "no hay poeta que convenza tan completamente que la palabra que ha utilizado es la palabra que deseaba, y que ninguna otra servirá igual". De allí lo

[Conferencia pronunciada en la Dante Alighieri, el 15 de septiembre de 1997 (organizada por el Instituto de Estudios Dantescos).

1 Esta conferencia fue posteriormente ubicada por el autor dentro de un conjunto de ensayos titulados *To criticize the critic and other writings*, que fue publicado, después de su muerte, por su esposa Valerie, en la colección Faber & Faber. Edición castellana: *Criticar al crítico*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, págs. 165-178.

arduo que resulta traducirlo: en su "estilo –dice–, muy escueto y austero, donde cada palabra ha de ser «funcional', la más ligera vaguedad o imprecisión es inmediatamente perceptible".

Pero Eliot no se propuso traducirlo. Quiso "imitarlo" tomándolo como "modelo" de poeta. Y esto no significa que quisiese repetirlo meramente, sino más bien que primariamente encontró en el gran florentino una lección de expresión poética, tanto más estimulante en cuanto él se proponía aprovecharla en otro idioma. Al respecto, Eliot dice en otra parte que consideraba que podía "aprender más" de escritores de otro idioma y de otra época: "En parte, mi impulso más fuerte hacia una evolución original, en mis años jóvenes, provino de pensar: «He aquí un hombre que ha dicho algo, hace tiempo o en otro idioma, que en cierto modo corresponde a lo que yo quiero decir ahora; voy a ver si lo que él hizo puedo hacerlo yo en mi propio lenguaje: el lenguaje de mi lugar y de mi tiempo.»" [2]

Evidentemente, esto constituía para él un verdadero desafío ya que, según lo ya expuesto, en la expresión poética son inseparables el fondo y la forma. Se comprende entonces lo que aparentemente puede parecer paradojal: que la "imitación" sea fuente de "originalidad". Es que Eliot es de los que estiman la herencia del pasado –de los clásicos– viendo en ella una fuente inextinguible. Ser original, para él, no es tanto buscar lo novedoso –la novedad por la novedad misma–, como abrevarse en el origen, es decir, en lo que nunca envejece y siempre es válido. En cuanto al fondo, se trata de "afinidad": hondas experiencias semejantes. En cuanto a la forma, se trata de otro tipo de "afinidad": de valoración de un "estilo" –expresión lograda y perfecta– para aprender a volcar esas experiencias afines en una nueva forma equivalente.

"Ser siervo del idioma y no su dueño"

Empecemos con esto último: la lección que Eliot recoge en cuanto al uso del idioma –aspecto sobre el cual reflexiona mucho, incluso en medio de sus poemas–. Tras observar que, entre los poetas de talla, "no hay ninguno, ni siquiera Virgilio, que haya estudiado más detenidamente el *arte* de la poesía ni que haya practicado el *oficio* de modo más escrupuloso, laborioso y *consciente*" (Eliot subraya estas palabras en su texto, pues su intención es similar, y lo dice constantemente), afirma que "Dante enseña que el poeta debe ser siervo del idioma y no su dueño". Para él esto es marca distintiva de los "clásicos": "dar cuerpo al alma del idioma, al amoldarse ellos mismos a lo que han adivinado que son sus posibilidades".

---

2 "*La literatura norteamericana y el idioma*", en *Criticar al crítico*, id.. pág. 72

"Esa es la lección número uno: que el gran señor del idioma debe ser su gran siervo".

"La amplitud de la gama emotiva"

"La segunda lección de Dante –que en esto es único, subraya Eliot– es la lección de la *amplitud de la gama emotiva*." Aclara más esta idea recurriendo a dos imágenes: la del "espectro luminoso" y la de la "escala musical": "el gran poeta no sólo percibe y distingue con mayor claridad que los demás hombres los colores o sonidos dentro de la visión o audición ordinarias"; además percibe "las vibraciones que no alcanzan los hombres corrientes y hace posible que los hombres vean y oigan más matices". Y bien : "La *Divina Comedia* –observa– expresa todo lo que es capaz de experimentar el hombre –desde la desesperación de la depravación hasta la visión beatífica."

Para Eliot, es indispensable que todo hombre cobre conciencia de esta "amplitud" de emociones que le es dado experimentar: que le corresponde por su condición de hombre. Notemos que ha dicho "desde la desesperación de la depravación hasta la visión beatífica". Ello implica: desde la toma de conciencia del mal moral, del pecado, hasta la toma de conciencia de su alta vocación divina y de la gracia que le es acordada para alcanzarla.

Si Eliot admira a Dante por esta amplitud –por abarcar en su experiencia los polos extremos entre los cuales se debate el ser humano–, es porque él mismo los percibió y porque Dante lo ayudó a percibirlo.

Por más que el hombre –todo hombre– se encuentre de hecho en esta amplia situación, no siempre le es fácil advertirlo. ¿Por qué? Porque en general no se le habla de ello. Lo corriente es restringir la mirada a lo inmediato y superficial. Los diarios, los medios de comunicación, hablan mucho, pero siempre de pocas cosas, siempre las mismas: política, intereses de mercado...; proponen viajes turísticos, pero nunca un viaje como el que propone la Divina Comedia: un viaje a lo más hondo de la interioridad, descubriendo los abismos adonde puede uno caer y, en el otro extremo, las cimas adonde uno podría llegar. Incluso lo que se llama "literatura", suele ser literatura vulgar, donde el tema humano es limitado, el paisaje es estrecho y no hay palabras que abran otros panoramas.

En cambio, el "gran poeta" –observa Eliot–, se distingue justamente por su amplio espectro de percepciones de la realidad: "percibe y distingue con mayor claridad que los demás hombres" . Y no sólo percibe las "vibraciones que no alcanzan los hombres corrientes" sino también, al ser capaz de expresarlas con las palabras adecuadas, "hace posible que los hombres vean y oigan más matices en uno y otro extremo de la escala de lo que podrían haber conseguido jamás sin su ayuda".

Dicho de otro modo: el poeta es también "profeta", en el sentido de que a él se le da un don, el don de la palabra, para hablar en nombre de todos los demás : para aclarar lo que sienten, y para sacar a luz lo que no sienten aún, pero que oscuramente pugna en su interior – desde lo vergonzoso a lo sublime; desde lo que los oprime y no se atreven a confesar, hasta las ansias e ideales que los plenificarían si les dieran curso.

Dante –que ha sido capaz como ninguno de expresar esa amplia gama de vivencias– es por ello un modelo para el poeta: "le hace recordar constantemente su obligación de buscar, de hallar palabras para lo no expresado, de captar esos sentimientos que la gente difícilmente habrá experimentado porque no tiene palabras para ellos". En efecto (como también hace notar Guardini), nosotros pensamos y sentimos con palabras, y palabras con más significado implican pensamientos y sentimientos más hondos.

Con ello, no sólo ha destacado Eliot la "misión del poeta" –"hacer comprender al pueblo lo incomprensible"–, sino también ha aclarado que las dos deudas que tiene con Dante, la del contenido y la de la forma, están unidas, o, mejor, son una y la misma. "Al desarrollar el idioma, enriquecer el significado de las palabras y mostrar todo lo que puede conseguirse con las palabras, se hace posible una gama mucho más amplia de emoción y percepción para otros hombres, porque les da un habla con la que puede expresarse más".

Analizaremos ahora en concreto esa "deuda" de Eliot para con Dante, cuya inspiración, según dice, se extendió a lo largo de toda su vida.

El Orden intrínseco de la realidad

En primer lugar, le reveló el *orden* intrínseco de la realidad.

"*Todas las cosas se ordenan entre sí/ y de esta forma /se asemeja el universo a Dios*" (Paraíso I, 103-105)

Éste es un tema mayor en Dante, así como también llegó a serlo en Eliot, a partir de una aguda vivencia personal de anhelo y frustración.

Eliot nació en Saint Louis, en un hogar donde se vivía una atmósfera puritana de "deber y responsabilidad", dentro del típico ambiente americano de optimismo y confianza en el progreso, que avalaba las actividades de una clase emprendedora y mercantilista. El joven Eliot padeció el "vacío" de esta sociedad pujante pero ciega para la profunda "norma" que rige la realidad, carente de una tradición honda y viviente; y tanto más cuanto poseía un alma naturalmente contemplativa, apta para dejarse decir y penetrar, a la que le hablaban el río, los pájaros y todas las cosas bellas. Percibía en ellos un "sentido", que le hacía sufrir con más fuerza el vacío de todo lo demás. También la poesía

de sus coetáneos americanos le resultó vacía, y fue entonces cuando descubrió a Dante, aferrándose por el momento a su orden expresivo.

En sus estudios de filosofía, en Harvard, buscó también un sistema ordenador que diera sentido al caos de las apariencias, pero en su tesis afirmaba todavía con desconsuelo: “todas las verdades significativas son verdades privadas (subjetivas), pero habría que construir un mundo ordenado”.

Todos sus esfuerzos poéticos tendieron desde entonces a lograrlo. Ya instalado en Londres, en los años de la primera Guerra Mundial, recogía las voces estridentes y disonantes de un mundo nihilista, fragmentado y desesperanzado, pero trataba al menos de darles orden y forma externos en el marco poético. Así nació su primera gran composición, *La tierra baldía* (1922). Imposible no aludir al *Infierno* de Dante:

“Tomé versos suyos –dice en *Lo que Dante significa para mí*– en un intento de reproducir, o mejor dicho de despertar en la mente del lector el recuerdo de alguna escena dantesca, y establecer así una relación entre el infierno y la vida moderna.”

Da como ejemplo su descripción de los empleados de la ciudad que se apiñan en el puente de Londres, al salir de la estación ferroviaria, que “evoca” la reflexión del poeta florentino: “No creí que la muerte hubiera abatido a tantos”. Y también –dice– “en otro lugar, deliberadamente, modifiqué otro verso de Dante, alterándolo: “Se exhalaban suspiros, cortos e infrecuentes”. Señala al respecto: “Y daba las referencias en mis notas, con el fin de que el lector reconociese la alusión y supiese que yo quería que la reconociera, y también que no había entendido bien si no había reconocido esa alusión”

Ciertamente, para Eliot, lo expresado por Dante no era una mera referencia, sino más bien un sostén significativo de su propia expresión poética, o un marco dentro del cual su experiencia cobraba pleno significado. En este caso, se trataba de avalar y hacer sentir todo el peso negativo del mal y lo disgregante y frustrante del pecado en la vida humana, que el mismo Eliot vivenciaba con fuerza.

Como bien lo indica su biógrafo Ackroyd, uno de sus críticos, Eliot poseía una “capacidad de crecer por la adquisición del lenguaje de otros”, pero hay que entender esto no sólo en lo formal sino también en el contenido que aquellos le aclaraban. Además de confirmarlo en la convicción del pecado original, Dante lo llevaría a entrever la posibilidad de superar la disgregación de todo tipo a la que llevaba esta falla de la condición humana.

Al publicar su colección de *Poemas* de 1909 a 1925, que incluía su última producción, *Los hombres huecos* (*The Hollow Men*), un avisado crítico, John Middleton Murry, ya entrevió la posibilidad de una inminente conversión de Eliot al Catolicismo, y justamente, porque –según decía, su adhesión a a los clásicos trasuntaban un “anhelo de certeza”.

Lo notable es que este anhelo lo llevara a leer por entonces a Jacques Maritain, representante de la filosofía neo-tomista, esperando que ella pudiese proveer al desgarrado mundo cotemporáneo de los principos de orden, lucidez y unidad. Al descubrir a Santo Tomás, se dio cuenta de que él y Dante habían constituído la culminación de dichos principios y, sobre todo, de una civilización que los había encarnado.

De hecho, Eliot veía que las causas de la desintegración de la cultura europea eran más hondas que las declamadas en los coloquios internacionales del momento y que las meras maniobras políticas no bastaban para componerlas. Expresó esta idea en sus conferencias en Cambridge del año 1926. Tomando a Dante como modelo de referencia, explicó la desintegración del pensamiento en los siglos subsiguientes, en que se fue pasando de la metafísica a la psicología, y de la verdad objetiva a los valores subjetivos.

Por ese entonces, Eliot no sólo era reconocido como el gran renovador de la poesía en lengua inglesa, sino también como el supremo árbitro de la poesía contemporánea. Desempeñaba esta tarea como director de la revista "*Criterion*", en la que daba cabida a los mejores escritores de Europa y América. Su selección era ecléctica pero rigurosa, según lo que para él eran los principios clásicos: forma, orden, unidad, lucidez.

Sin embargo, esto ya no le bastaba personalmente a Eliot. Todavía bastante escéptico, abrazó como tabla de salvación la fe católica. Y puesto que iba a adoptar la ciudadanía inglesa, pensó que lo mejor era adherir al llamado "anglocatolicismo" de la Iglesia de Inglaterra [3].

Tras su bautismo y confirmación, en 1927, dio cuenta de su estado de ánimo y propósitos en dos poemas. En *El viaje de los Magos* habla de un nuevo "nacimiento" (o *"vita nuova"*) y de una "muerte" al pasado; y en *Salutación* refuerza esta idea de "no volverse atrás" repitiendo el verso de Guido Cavalcanti "*Perch'i no spero di tornar giammai*". Lo más llamativo de este poema es su conciencia de no estar todavía convertido del todo y la humildad de rogar por una plena conversión. Entonces le surgen también alusiones al principio de la *Divina Comedia*. Una de ellas es la imagen de "tres leopardos" que le acechan –paralela a la de las tres bestias que le impiden a Dante, recién salido de la "selva oscura", subir la cuesta luminosa. No es tan fácil cambiar de vida. Por ello dirige una oración a la Virgen – eco, sin duda, de la intervención de María en tal momento crítico del poeta florentino. Al invocarla, Eliot la llama «Rosa de la memoria" y "Rosa del olvido", en clara referencia a

3 Es de notar que Eliot estaba dispuesto a aceptar el contenido dogmático, la práctica sacramental y la moral del catolicismo. Dudó ante la alternativa –o catolicismo romano o catolicismo anglicano–, y optó por éste pues no estaba en condiciones de dilucidar la cuestión de obediencia al papa u obediencia al primado de Canterbury y, de hecho, fue un sacerdote anglicano, amigo suyo, el que se le acercó para ayudarlo en ese momento.

lo que quiere recordar y lo que ha de olvidar para poder hacer su "viaje" purificador; y también, con el deseo de que Ella le haga llegar a su meta, une esta imagen de la Rosa-Virgen con la imagen de la Rosa del *Paraíso*:

> la única Rosa / es ahora el Jardín / donde terminan todos los amores /
> termina el tormento / del amor insatisfecho....
> gracias a la Madre / hacia el Jardín / donde terminan todos los amores.

Poco después Eliot integró estos versos en una composición más larga, a la que llamó *Miércoles de Ceniza*, título sugestivo en cuanto a la larga "Cuaresma" o "viaje purificador" que aún le quedaba por hacer para completar su conversión y asumir del todo el nuevo "orden" recientemente descubierto. Puesto que está viviendo una experiencia semejante a la del poeta florentino, termina esta poema con una nueva oración a la "Señora" en la que le pide que le enseñe y lo conduza a Dios. "Nuestra paz está en su voluntad" –dice traduciendo directamente la frase de Piccarda del canto V del *Paraíso*:

> *E'n la sua volontade è nostra pace*

La voz de Dante en los *Cuatro Cuartetos*

Pero las alusiones o imitaciones de la *Divina Comedia* habrán de continuar en la obra poética de T.S.Eliot. En sus *Cuartetos*, volverá a invocar a María con textuales palabras de Dante –en italiano–: "*Vergine Madre, Figlia del tuo Figlio...*" (*Paraíso* XXXIIII, 1)

Es una característica suya permitir que las voces de los autores que lo han conmovido, guiado y enseñado, salgan a la superficie y enriquezcan su propia poesía. Se da en él entonces como un auténtico diálogo entre poetas afines, y no como en las actualmente llamadas "obras intertextuales" , en las cuales se insertan textos ajenos pero despojados de su sentido primario. Es lo que sucede por ejemplo en el *Nombre de la Rosa* de Umberto Eco. Muchas veces, al sacarlos del contexto, les quita esa significación o, lo que es peor, los desnaturaliza por medio de la parodia. Nada de eso encontramos en Eliot: su "intertextualidad" (si cabe esta fea palabra) consiste en usar del texto conservando su significación y más, contribuyendo a realzar la pareja significación que el propio Eliot está dando a su pasaje. En su caso, se trata más bien de un elogio al autor: aprobando lo que dice y brindándole un lugar de privilegio para que su frase luzca y brille.

La de Dante no es la única voz que convoca Eliot en sus poemas. Entre otras, podemos mencionar las voces de San Juan de la Cruz, de

Heráclito, de Juliana de Norwich... Pero la voz de Dante resulta una de las más persistentes.

Esto se da sobre todo en su poema cumbre, los *Cuatro Cuartetos*. Su mismo nombre indica que lo ha concebido como una composición musical en que armonizan diversas voces y registros sonoros, todos los cuales contribuyen a elucidar un planteo básico: cuál es la relación que existe entre el tiempo y la eternidad. Dante evidentemente tiene mucho que decir sobre este tema. Voy a indicar algunos pasajes en que esta voz de Dante es perceptible.

El Punto Quieto (*The Still Point*)

En el *Primer Cuarteto* el poeta reflexiona sobre su experiencia en el tiempo, y sus reflexiones lo llevan a esta afirmación: todos los momentos de la vida humana "apuntan" a "un fin único, que está siempre presente". La palabra "apuntar" (en inglés *"point to"*) indica de por sí un "punto", blanco o centro. El poeta quiere mostrar que Dios es ese blanco, el centro de todo lo que existe y también su misterioso "origen". Trata entonces de hacérnoslo vislumbrar: :

> En el punto quieto del mundo que gira. Ni carnal ni
> [desencarnado;
> ni desde ni hacia; en el inmóvil punto, está la danza,
> mas ni parada ni movimiento. Y no digáis fijeza
> allí donde el pasado y el futuro se recogen. Ni salida ni avance,
> ni ascensión ni bajada. Si no fuese por ese punto, el punto
> [quieto,
> no habría danza, y sólo hay danza.
> Sólo puedo decir: allá hemos estado: pero no decir dónde.
> Ni decir cuánto tiempo, pues sería situarlo en el tiempo...

La secuencia prosigue, indicando su luminosidad y potencia: "una blanca luz quieta y móvil". Éste punto es un foco que irradia luz y vida...

Hay aquí un eco de Dante quien precisamente describe así a Dios en el canto XXVIII del *Paraíso*. La primera vislumbre que tiene de Dios es semejante:

> un Punto vi, el cual radiaba lumbre
> tan recia... (XXVIII, 14-15)

Dante prosigue describiendo la danza que suscita en torno suyo este Punto o Chispa –la danza de los coros de ángeles– y transcribe la explicación que le diera su guía Beatriz:

> De ese Punto
> depende el cielo y toda la natura (41-42)

Dice también que los coros que lo circundan alaban

> al Punto Fijo, que los tiene siempre
> y siempre los tendrá donde han estado (XXVIII, 94-95)

En efecto, este foco divino es plenitud en sí y manantial de la vida, del sentido y del orden de la realidad entera.

Todo lo rige el Punto Quieto, Dios. También la vida humana encuentra en él su centro, su sentido, dirección y meta plenificante. Pero el hombre, ser inteligente y libre, ha de reconocerlo y encaminarse a este fin mediante una opción voluntaria en cada instancia de su existencia.

A ese Punto "apuntan todo *ubi* y todo *quando*" (XXIX, 11), le ha dicho Beatriz a Dante. Tienden a Dios todos los lugares y todos los momentos de la vida humana; y así también Eliot dice en el Cuarteto: "allí" –en la eternidad– "se recogen" las acciones realizadas en el tiempo. El tiempo, entonces, cobra importancia como ámbito de opción y como camino. Resulta de vital importancia no desperdiciarlo y no perder de vista este "fin único, siempre presente".

El Infierno

Y tanto Eliot como Dante nos proponen observar a quienes lo pierden, lo descuidan y olvidan, desperdiciando el tiempo en futilidades.

La imagen que Dante ofrece de ellos en el canto III del *Infierno* es justamente la opuesta a la del Punto quieto, luminoso y vivaz en torno al cual se organiza una danza llena de sentido. Por el contrario, se trata de una muchedumbre informe y tumultuosa que corre en la oscuridad, sin ton ni son, en torno a

> una enseña
> que girando corría tan ligera
> que incapaz parecía de aquietarse (III, 52-54)

Aquí el centro se mueve y cambia constantemente. Es imposible concentrarse ni prestarle atención realmente. Esta imagen pinta el continuo pasar de una cosa a otra cosa. Lo que se dice y se hace, lo que se vende y se compra, las informaciones y noticias, las propagandas y las modas, mantienen a estas gentes ocupadas. pero en un movimiento pasivo, impidiéndoles atender al sentido profundo de la realidad, lo cual es indispensable para conocer y elegir, para tomar un rumbo definido y consolidarse como personas. Marcando justamente esa falta de opción,

Virgilio, el guía de Dante, le dice que "el cielo los repele" y "el infierno los rechaza". "Nunca vivieron", agrega, indicando con ello que carecen de vida propia. Son sombras insubstanciales, pues no han sido capaces de sustraerse al influjo de lo pasajero e insubstancial. De allí también la frase desdeñosa que les dedica Virgilio: "No hablemos de ellos, pero mira y pasa". La utilidad de este pasaje estriba tan sólo en aprender a apartarse de vanos pasatiempos y entretenimientos que desvían de lo esencial y sofocan el desarrollo personal.

Esta descripción de Dante resulta tan actual, que Eliot la ha retomado en su primer Cuarteto. En lugar de ambientarla en el Infierno, ha encontrado su equivalente en el subterráneo de Londres:

> Éste es un lugar de desafecto
> Tiempo antes y tiempo después
> en una turbia luz: ni luz del día
> invistiendo la forma con lúcida quietud
> ......
> ni oscuridad para purificar el alma
> .....
> Ni plenitud ni vacío. Sólo una llama vacilante
> sobre rostros cansados arrugados por el tiempo
> distraídos de la distracción por la distracción
> llenos de fantasías y vacíos de sentido
> Túmida apatía sin concentración
> Hombres y trozos de papel, barridos en remolinos por el
> [viento
> ... almas enfermizas...

El subterráneo se ha vuelto aquí la imagen de la existencia que corre sin recalar en nada substancial. Al mencionar sólo el "antes" y el "después", el poeta sugiere que este "hombre del subterráneo" no está presente a la realidad. Su situación es de embotamiento mental: ni puede abrirse a la luz que permite ver ni aprovechar la oscuridad como medio de purificación. Es que en la gran ciudad, los hombres viven apurados; hay infinitos estímulos artificiales que alejan de la realidad. El ajetreo y los ruidos aturden e impiden el contacto directo con los seres. No hay lugar para la atención ni para la atracción. Desciende la facultad intelectual, y también la capacidad de amar, sobreviniendo entonces la "apatía". La mente tiende a replegarse sobre sí misma, a hundirse en un túnel poblado por fantasmas: proyectos, ilusiones, quimeras... A ello alude la imagen del "hombre del subterráneo". Lee las revistas y los diarios y se llena de insubstancialidades. Las noticias cambian cada día y vuelven a llenarse de otras, pero no profundizan en nada, no aman nada, no eligen nada... Los "hombres del subterráneo" resultan fútiles, huecos e indefinidos, llevados y traídos de aquí para allá por banalida-

des... El tiempo pasa y así se les pasa, pasando de una cosa a otra cosa. Es el vagabundeo de la mente, el deslizarse de vanidades, el escapismo de la distracción. Eliot ha encontrado la palabra justa: “distracción”. Y ha encontrado el diagnóstico justo para estos hombres: están “distraídos de la distracción por la distracción”.

Como puede apreciarse, esta descripción le debe mucho al poeta florentino: este descenso al subterráneo vale como un anticipo o antesala del infierno.

Pero sobre todo sirve, al igual que el descenso al infierno de Dante, para tomar conciencia de una forma de vida equivocada y frustrante, y apartarse de ella.

El Purgatorio

Consecuentemente, tanto Eliot como Dante proponen vías de purificación

El “viaje”de Dante al Infierno es un descenso beneficioso: un descenso que le permite, mirando como en un espejo a los condenados, hacer un hondo examen de conciencia y aborrecer sus propios pecados, sus tendencias y fantasías pecaminosas. A su vez Eliot, después de la reciente visión, hace esta propuesta:

> Desciende más, desciende solamente
> al mundo de la perpetua soledad.
> ...
> Interna oscuridad, despojo....
> evacuación del mundo de la fantasía...

Y así como, después de su examen de conciencia en el Infierno, Dante es conducido al ámbito expiatorio del Purgatorio, en el cual, por el sufrimiento, el alma se va limpiando de sus pecados y curando de sus vicios, así también Eliot propone el sufrimiento en esta vida como un medio de purificación.

De hecho, en su Cuarto Cuarteto, Eliot plantea la altenativa: o sufrir sin sentido –lo cual es ya el infierno en vida– o aceptar el sufrimiento como un purgatorio en esta vida.

Esta alternativa resultaba acuciante en el momento en que escribía el poeta: el sufrimiento se debía a que Londres era bombardeada todas las noches.

Y bien, en ese panorama de muerte sin esperanza, alguien viene del más allá para aportar un mensaje de sentido trascendente y, con ello, una esperanza. Eliot no sólo actualiza un encuentro similar a los que Dante tiene en la *Divina Comedia*, sino también recrea su atmósfera

misteriosa, y, además, escribe en tercetos, marcando así lo que le debe al autor florentino en la inspiración de este pasaje:

En la hora incierta que precede a la mañana
cerca del fin de la noche interminable
en el fin recurrente de lo que no tiene fin

después que el oscuro palomo de lengua llameante
cruzara el horizonte al retornar
mientras las hojas muertas tintineaban como latas

sobre el asfalto donde no había ningún sonido más
entre tres distritos desde donde el humo subía
encontré a un caminante, que erraba presuroso

como si, dócil, al igual que a las hojas metálicas
lo impulsara hacia mí el viento urbano de la aurora.
(...)

Por de pronto ha descripto el lugar y el momento de esa extraordinaria visita: una calle londinense en la penumbra del alba, al retirarse el último avión, tras una noche de bombardeo que resultó inacabable y que se sabe se volverá a repetir. La expresión "en el fin recurrente de lo que no tiene fin" da a entender que Londres se asemeja al infierno, en el cual los padecimientos son eternos. Pero el espíritu que se acerca viene a decir otra cosa: que lo que parece un infierno podría convertirse en purgatorio, esto es, en un lugar de purificación, en vistas a conseguir el cielo.

Y cuando fijé sobre su rostro cabizbajo
ese agudo escrutinio con el cual desafiamos
al primer extraño percibido en la penumbra
capté la súbita mirada de algún maestro muerto

a quien yo hubiera conocido, olvidado, recordado a medias
a la vez uno y muchos; en los tostados rasgos
los ojos de un fantasma compuesto y familiar
a la vez íntimo e inidentificable.
Asumí pues un doble rol, y grité
y oí la voz del otro: «¡Cómo! ¿Estás tú aquí?»

(...) bastó lo dicho
para forzar el reconocimiento (...)
Y así, obedientes al viento común,
(...) concordes en ese momento de intersección
de encuentro en ningún lado, sin antes ni después,
anduvimos por el pavimento en una ronda muerta
(...)

Eliot revive la atmósfera de extrañeza de los encuentros de Dante en el más allá, y hasta su modo de presentar el diálogo:

> Yo dije: ... Habla, pues...
>
> Y él:... como el pasaje ahora no presenta obstáculo...
> entre dos mundos que se han vuelto parecidos,
>
> encuentro así palabras que nunca soñé decir
> en calles que nunca creí volver a visitar
> cuando dejé mi cuerpo en una orilla lejana...

Se refiere entonces al descubrimiento de toda la verdad, que el alma obtiene en la eternidad, con referencia a su vida pasada, sus errores, y su consecuente ansia de ser descargada y purificada de ellos en el fuego benéfico del Purgatorio. Lo que sigue alude a la descripición del *Purgatorio* de Dante, en el cual hay siete cornisas o etapas de purificación para cada uno de los siete pecados capitales:

> De error en error, el espíritu exasperado avanza
> hasta ser restaurado por ese fuego que refina
> en el que has de moverte con medida, como un bailarín.
>
> Amanecía. En la calle desfigurada
> me dejó, con una especie de salutación
> y se esfumó al sonar de un bocinazo.

Es de notar que al final, el espíritu se ha referido a un movimiento con medida, con sentido, tal como es la danza. Esto alude a las virtudes o hábitos moderados que se van adquiriendo en ese tiempo supletorio de gracia que es el Purgatorio, contrarrestando el movimiento inmoderado y sin ton ni son que caracteriza, por el contrario, a los vicios. El avanzar progresivo refleja la concepción de Dante, según el cual en cada cornisa de la montaña purgatorial las almas se descargan de un vicio y adquieren la virtud contraria; de este modo se van elevando gradualmente hasta la plenitud del ser.

El Paraíso

Sólo así puede el alma disponerse al encuentro plenificante con Dios que tiene lugar en el Paraíso –o mejor dicho: que *es* el Paraíso. Eliot termina refiriéndose a él en términos que recuerdan a los del poeta florentino.

Pero antes recalca que ese proceso purificador que duele –sea durante los sufrimientos de esta vida, sea durante ese pasaje doloroso por el Purgatorio– es un don del Amor, del Amor de Dios: esas “llamas que

descargan del pecado y del error" –dice– son obra del Dios Amante que quiere la plenitud y perfección de su creatura:

> ¿Quién, pues, inventó el tormento? Amor.
> Amor es el extraño Nombre
> detrás de las manos que tejieron
> la intolerable veste de llama...

Y este mismo Amor es el que nos convoca a lo largo del tiempo y nos abrazará consigo en la eternidad feliz. Cabe pues –dice– que nos movamos hasta el fin "con la atracción de este Amor y la voz de este llamado"

> Y todo se arreglará.
> Y todo ha de estar bien
> cuando las lenguas de llama se enlacen
> al coronado nudo de fuego
> y el fuego y la rosa sean uno.

Así, al final del poema, Eliot parece descorrer el velo para hacernos atisbar algo de la eterna bienaventuranza, y lo hace con imágenes inspiradas también en Dante. Si el nudo que menciona es, como algunos creen, el nudo de tres cabos que usan los marineros, funciona entonces como una imagen de la Trinidad –también entrevista por Dante al final de su periplo–. Es "nudo coronado" porque Dios es Rey y "nudo de fuego" porque su esencia es Amor. Manantial de amor, es de Él de donde dimana también nuestro amor. Ya purificados, seremos tan sólo llamas de amor unidas a nuestra Fuente de Fuego. El Fuego se unirá a la Rosa, que es la imagen consagrada por Dante para expresar la Morada Eterna, la Ciudad Celestial formada por todos los elegidos. Ella es la Esposa que eternamente se goza al vivir unida con Dios, su Esposo: el Amor –como dice Dante remontando su poema–, el Amor que ha con-ducido la historia personal de cada uno y toda la historia humana, tal como también "mueve el sol y las estrellas".

Estimulado por Dante, inspirado por Dante, Eliot consigue en sus *Cuartetos* cumplir esa aspiración que él consideraba la misión del poeta: indagando y penetrando en el misterio de la realidad, "hacer comprender al pueblo lo incomprensible".

ABORTO Y PROCREACIÓN ARTIFICIAL
Reflexión desde el derecho positivo

CARLOS JOSÉ MOSSO

NOS referiremos brevemente a la problemática del aborto y las técnicas de procreación artificial, en cuanto a que nos enfrentamos con realidades que atentan contra la vida y la dignidad de personas humanas, inocentes e indefensas, como son las que se encuentran en el vientre materno o en la probeta de un laboratorio. Vidas humanas, microscópicas algunas, pero no por eso con menos derechos que las de los ya nacidos o los adultos.

Sin necesidad de entrar en el campo de lo estrictamente moral ni de hacer hincapié en el derecho natural (sobre lo cual y a sus efectos nos remitimos a lo que hemos escrito en su momento [1]) pretendemos destacar que lo que ya está establecido en el derecho positivo en el marco de la Constituciòn Nacional y en el Código Civil nos da pie para señalar las siguientes reflexiones.

La carta magna con la incorporación del Pacto de San José de Costa Rica y la Convención sobre los Derechos del Niño reconoce (ahora en forma expresa) el derecho a la vida desde la concepción. Biológicamente esto es la unión del óvulo con el espermatozoide, que da origen a un nuevo ser humano, único e irrepetible. Jurídicamente significa que ese ser humano es sujeto de derecho desde el primer instante de su existencia, por lo tanto también es persona desde ese momento. En ese sentido y a la luz del texto constitucional resulta abstracta toda discusión sobre la licitud o ilicitud del aborto, como también sobre la condición de persona del fruto de la concepción. El aborto es siempre un acto ilícito porque consiste en matar a un ser humano inocente albergado en el vientre materno, ser humano al que, por su condición de persona le alcanza en nuestra legislación la protección jurídica desde el primer instante de su existencia, es decir, desde la concepción conforme lo establece el art. 4º del Pacto de San José de Costa Rica que dice: "toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará

---

1 *Derecho, Moral y Vida, cuestiones de nuestro tiempo*, Cruzamante, 1997. *Problemas éticos que plantean las técnicas que actúan sobre la reproducción humana*, Basso-Mosso-Buroni y otros, San Pablo, 1995.

protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente". La norma no distingue entre concepción corpórea y extracorporea, por lo que cabe interpretar que la protección alcanza también a los embriones obtenidos mediante las técnicas de fertilización artificial [2].

La convención de los derechos del niño suscripta en Nueva York el 20 de noviembre de 1990 establece en su art. 1°, con la reserva hecha por nuestro país, que "se entiende por niño todo ser humano desde el momento de su concepcion y hasta los 18 años de edad".

Entendemos por persona, en la definición de Boecio, a la "substancia individual de naturaleza racional". El ser sujeto de derecho es una condición inherente a la persona humana. Por ser persona ese individuo –aunque microscópico– tiene derecho a que se respete su vida y su dignidad desde el primer instante, por lo tanto no se lo puede matar ni congelar ni hacer de él objeto de transacciones de ninguna índole. Es sujeto y no objeto.

El aborto atenta contra el derecho inalienable a vivir que tiene ese ser humano albergado en el vientre materno. La congelación de embriones pone por un lado en peligro la vida de estos (por el problema de los embriones sobrantes y el posterior descarte) y por otro lado, suspende en el tiempo el desarrollo de esos seres humanos, lo que implica una manipulación. Manipular un embrión no es ni más mi menos que "cosificar" un ser humano. Congelarlo y mantenerlo en una probeta es en esencia privarlo de su libertad, impidiéndole aunque fuera temporalmente desarrollarse en su hábitat natural.

Puesto que el niño es tal desde la concepción (art. 1° de la Convención), congelar un embrión es congelar un niño, por lo tanto una persona. Desde otro ángulo implica también una alteración del equilibrio ecológico en el que el hombre se encuentra inmerso y es principal protagonista. A la luz de lo que establece el art. 37° de la Convención, congelar ese niño microscópico significa también someterlo a un "trato degradante e inhumano" lo que está expresamente prohibido por la norma.

La llamada "adopción prenatal" no soluciona el problema de los embriones congelados y sobrantes. Es una propuesta hipócrita. No existen tantas solicitudes de adopción de embriones como la cantidad de éstos que están congelados. Los sobrantes son millares en el mundo [3].

---

2 La expresión "en general" debe, por criterio de *razonabilidad*, interpretarse en relación a la misma prescripción de la norma en cuanto a que "nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente". Es decir que la única excepción posible para privar de la vida a una persona es la *legítima defensa*. En el aborto, como en la eliminación de embriones congelados, no hay legítima defensa, puesto que no existe el injusto agresor. Segar esas vidas humanas, por lo tanto, resulta *arbitrario*.

3 Por otro lado, los que promueven la adopción prenatal incurren en una contradicción insalvable, puesto que por un lado niegan la condición de persona del

El alquiler de vientres atenta contra la dignidad de la persona (en el caso, de la persona en estado embrionario) puesto que la entrega del niño se constituye en la prestación del contrato, es decir que el objeto del contrato es el niño. Ello viola lo dispuesto en el art. 953 del Código Civil que prescribe que "el objeto de los actos jurídicos deben ser cosas que estén en el comercio". Alquilar el vientre para entregar una criatura significa convertir al niño en un objeto de comercio y ello no sólo es vejatorio de su dignidad sino que además implica por analogía una reaparición de la esclavitud, abolida por nuestra Constitución en 1853. En este contexto la mujer que alquila su vientre también se constituye a sí misma en un objeto de comercio. Desde el punto de vista civil, por lo tanto, estos contratos serían nulos de nulidad absoluta.

La donación de gametos y el alquiler de vientres además generan problemas de identidad y de filiación para el niño ("el objeto de los actos jurídicos no puede perjudicar los derechos de un tercero", dice también el art. 953 del código civil).Toda persona tiene derecho a saber quién es su padre y su madre. El concepto de "madre legal" es una aberración cuando con ello se pretende resolver los conflictos que se originan entre la madre biológica, la gestante y, a veces también, la que alquiló el vientre y compró los gametos.

Muy distinta es la "adopción" como instituto que busca remediar la situación de niños abandonados o cuyos padres no pueden hacerse cargo de ellos. La adopción está pensada como paliativo para el niño en situación de desamparo, pero el niño no puede ser utilizado para remediar situaciones de esterilidad o satisfacer anhelos de paternidad o maternidad que en el fondo muchas veces no son sino una utopía. En efecto: si a una mujer le implantan un embrión obtenido por fertilización de un óvulo de otra mujer (y eventualmente con un espermatozoide de un hombre que no es su marido) que es una de las modalidades posibles de la procreación ariticial ¿podrá realmente sentirse madre de esa criatura por haberlo portado en su vientre? Y si aportó el vientre para entregar al niño a una tercera mujer (que tampoco aportó el óvulo) podrá esta última sentirse madre del niño cuando nada de ella hay en ese niño? Sin embargo, contrato de por medio, ésta última, podría ser la madre "legal" del niño, quien por las modalidades que prevén algunos proyectos legislativos (por ej. donación anónima de gametos) nunca sabrá quienes son sus padres y el día de mañana tal vez se enamore de su hermana genética y se case con ella...

---

embrión congelado y por otro manifiestan que eso que dicen no es persona (por lo tanto le cabría la naturaleza jurídica de "cosa") puede ser adoptado, lo que jurídicamente constituye un absurdo. Sólo las personas, por salvaguarda de ellas, pueden ser adoptadas. Las cosas, en cambio, pueden ser compradas, donadas, etc. pero nunca "adoptadas".

Ello es lo que ocurre ya en el mundo y empieza a suceder en nuestro país. La única alternativa aceptable ética y jurídicamente en relación a las técnicas de fertilización artificial sería la de obtener un solo embrión e implantar ese solo embrión en la mujer que aportó el óvulo, lo que no satisface a los que están detrás del espurio negocio de la procreación artificial. (Decimos alternativa ética y jurídicamente aceptable en tanto y en cuanto, en nuestro pensamiento, ello no implique disociar la procreación de la sexualidad, lo que técnicamente se muestra aún como sumamente dificultoso de lograr.) Podría admitirse la obtención de más de un embrión, con la salvedad de que todos los embriones deben ser implantados. Pero se sabe que la implantación de varios embriones produce por lo general la muerte por aborto de la mayoría de ellos, lo que implica un fracaso de la técnica y no salva de la responsabilidad moral a los que "fabricaron" los embriones para que sean abortados. Sólo unos pocos embriones resultan viables en el embarazo artificalmente obtenido. Los pocos casos en que se producen embarazos múltiples, paradójicamente, se los ve como un fracaso y no como un éxito.

A efectos de legislar sobre la materia corresponde dejar en claro entonces que:

1. Es inadmisible la congelación de embriones y por supuesto el descarte de los mismos, lo que debería –esto último– ser contemplado como una figura especial dentro de los homicidios.

2. Debe prohibirse la donación o venta de gametos como también el alquiler de vientres.

3. Todo niño debe ser respetado y protegido desde el primer instante de su vida, o sea desde la concepción, y tiene derecho a nacer en el seno de una familia normalmente constituida, lo que implica entre otras cosas respetar su derecho a saber quién es su padre y quién es su madre.

4. Las soluciones a la esterilidad deben continuar investigándose en el terreno de lo terapéutico (no olvidemos que la procreación artificial no cura la esterilidad) lo que implica agotar esa vía antes de iniciar cualquier intento de fertilización artificial.

5. Las técnicas de fertilización artificial sólo serán ética y jurídicamente admisibles en la medida en que se respeten los derechos de los embriones, y en ese sentido, a la luz del avance científico de hoy día concluimos que es posible hallar un camino que respetando el orden de la naturaleza (que implica entre otras cosas, no disociar la procreación de la sexualidad) logre obtener embarazos cuando los remedios terapéuticos hayan fracasado. Pero ello debe cumplir los requisitos enumerados, es decir, respetando los derechos de los embriones. Es el marco de referencia de una posible legislación sobre la materia, que, guste o no, necesariamente deberá tener un carácter restrictivo.

DURO GOLPE CONTRA LOS DEFENSORES DE LA VIDA HUMANA

La Corte Suprema de los EE.UU. se hizo a un lado en el debate sobre el aborto

Con fecha veinticuatro de Marzo de 1998 apareció en la pagina A01 del periódico estadounidense *Washington Post*, firmada por Joan Biskupic, integrante del staff del mismo, una noticia que posteriormente fue silenciada en todos los mass-media de la Nación del Norte.

Ésta señalaba que, al presentarse por primera vez la oportunidad de discutir el tema extremadamente controvertido de los "abortos de último término", giro que debe entenderse como abortos del último trimestre, o lo que es lo mismo, de aquellos abortos que se realizan matando a un feto perfectamente "viable", la Corte Suprema declinó, el día 23 de marzo, abocarse a la Apelación del Estado de Ohio por considerar que no revestía un interes público altamente significativo o, en otras palabras, no tenía "gravedad institucional suficiente".

El derecho al aborto, que la Corte Suprema legalizara en 1973 y reafirmara en 1992, permanece como uno de los problemas políticos más urticantes, es así que el Congreso empuja y debate a fondo la prohibición a una de las modalidades del llamado "aborto de último término", denominada en U.S.A "aborto de nacimiento parcial", y comúnmente llamada en el mundo de habla hispana "aborto por decapitación.

En el "aborto de nacimiento parcial" se hace nacer de nalgas al feto, se constatan sus latidos cardíacos en el monitoreo, se dilata la cerviz de la madre y, cuando la cabeza del niño está casi fuera del seno matemo, el abortista introduce un aparato que succiona el cerebro, haciendo estallar su pequeño cráneo.

El Congreso votó dos veces en contra de estas brutales prácticas, pero el presidente Bill Clinton vetó también dos veces dicha prohibición. No sólo los católicos, protestantes, etc., sino la mayoría de los habitantes de la nación antes nombrada, rechazan manifiestamente, muchas veces sólo contando con sus principios de moral natural, este infanticidio, y sus posturas ante esta problemática hacen de referendum en todas las campañas políticas.

En una declaración en desacuerdo, el juez de la Corte, Clarence Thomas, dijo que la decisión de ayer (por el 23 de marzo) "torna probable que se cree una duda" entre la mayoría de los Estados que restringen de alguna manera el aborto de último término". La disidencia del juez Thomas fue compartida por los jueces de la Corte William H.

Rehnkuist y Antonin Scalia. Cabe la pregunta: ¿qué tenían que perder los miembros de la Suprema Corte cuando, como es bien sabido, éstos gozan de inamovilidad y sólo son sustituidos por muerte o renuncia? Hay que dejar en claro que los jueces de la Corte Suprema de los EE.UU. ya no pueden aspirar en sus respectivos *"cursus honorum"* a una más alta investidura.

La Suprema Corte ha sentado un precedente que indica una lamentable inclinación a la permisión de diversas modalidades de "abortos de último término", con lo cual se torna incierto el futuro de las leyes estaduales que siguen una política restrictiva de los mismos.

Es palmario que el debate no puede darse por concluido aún.

María Susana Medina de Fos

"DOMINAD LA TIERRA Y SOMETEDLA"
(Gen 1, 28) ¿Tiene límites?

CARMELO E. PALUMBO [

La clonación de seres humanos

En el Diario *La Nación* (09-01-98) se da cuenta, en la primera página, del propósito del médico norteamericano, Richard Seed, de clonar seres humanos (reproducción agámica y asexual a partir de la célula de un humano viviente).

La noticia añade la siguiente afirmación encomillada del mencionado científico: "La clonación es el primer paso en la conversión del ser humano en Dios".

A vuelta de página dos jerarcas y un teólogo de la Iglesia Católica, el arzobispo Elio Sgreccia, Director del Centro de Bioética Italiano, el Cardenal Ersilio Tonini y el teólogo del órgano de la Santa Sede, *L'Osservatore Romano*, Gino Concetti, pronunciaron juicios críticos muy duros sobre el anuncio del Dr. Richard Seed: "es una locura", "una aberración", "un desafío a Dios", "a la naturaleza y al sentido común".

Ser y vida

Uno de los tantos problemas, y no el menor, que plantea la bioética contemporánea es éste: *¿Cuál es el alcance de las instrucciones dadas por Dios al hombre en la primera hora de su creación "dominad la tierra y sometedla?"* (Gén. 1, 28) ¿Es lícito al hombre avanzar en el conocimiento del *ser* y de la *vida*, (en sus constitutivos esenciales, y no meramente modales), como si el principio y leyes fundamentales que los rigen pudieran ser alcanzados (dominados) por el conocimiento científico humano y, por tanto, sentirse como Dios que hizo las cosas de la nada y las gobierna con leyes de su sabiduría eterna?

¿No es una aberrante pretensión?

[Apostilla Nº 6 de la Fundación Aletheia, Febrero de 1998.

A un físico que, presa de un arrebato científico y engreído por su dominio de las leyes que rigen el movimiento y transformación de los cuerpos, gritara en plena noche: "hágase la luz" esperando que así sucediera: "pobre –le diríamos– enloqueció".

El mismo comentario merecería un biólogo que exhortara a un muñeco de piedra a caminar y hablar.

Es que el principio y el orden constitutivo de los seres y de los vivientes están metafísicamente reservados al Creador. El hombre y el mismo Satanás, no son *principios* ni del Ser, ni de la Vida ni del *orden esencial* de cada naturaleza creada. Ellos solo pueden desviar las criaturas de su finalidad, por voluntad permisiva de Dios, introduciendo el desorden, pero esta desviación no queda impune. Los efectos desastrosos, a mediano o largo plazo, se harán notar. Al hombre no le queda más que respetar tal ordenamiento. Cuando quiere ocupar el lugar de Dios, cae en la tentación diabólica de "Ser como Dios", y excede los límites del "Dominad la tierra y sometedla".

Dominar la Tierra

El "dominar" encomendado al hombre, se refiere a lo que es inferior a él, no a lo igual (hombre) o superior (espíritus); sobre animales irracionales, vegetales e inorgánicos, el hombre, causa segunda, puede ejercer su capacidad para ponerlos, racionalmente, a su servicio (principio ecológico). Respecto del cuerpo humano la ciencia puede estudiarlo para mejorarlo pero no para manipularlo y dominarlo (estudio de las leyes de herencia, de enfermedades, código genético, etc...)

De ninguna manera se podrá interpretar que el Creador incluyó en este "dominio" al hombre, pues sería contradictorio con la infinita Sabiduría Divina, que por una parte dotara al ser humano de inteligencia y libertad, esto es, lo hiciera dueño de sus actos (*sui iuris*) y por otra, lo estuviera sometiendo a un eventual dominio operado a través de las ciencias. Por ello, son avances anti-humanos y anti-creacionistas la manipulación del cuerpo humano, la fecundación "in vitro", el aborto, la clonación, etc...

Adán y Eva pecaron de soberbia. Es también el pecado radical del inmanentismo moderno. *El hombre quiere saber lo que no debe o no le conviene saber*, quiere ser Dios.

Viene al caso el ejemplo de un niño que recién comenzara la escolaridad y que, frente a un complejo tablero eléctrico, cruzado por innumerables cables, unido por prolijas ligaduras a los transformadores, resistencias y otros elementos, quisiera meter su pinza entre los mismos y obtener la iluminación de los artefactos con sus propias manos y combinación. Al no ver ni reparar en la electricidad y su principio genera-

dor, creerá que es cuestión de enlazar un cable con otro, y que así saldrá "ordenadamente" la luz requerida.

"Anda –le advertirá el profesor– esto no es para tí".

El conocimiento del Orden estructural esencial del *ser* y de la *vida* pertenece al "saber" propio de la intuición del sentido común, del conocimiento metafísico y de la sabiduría de la Fe, de acuerdo a sus niveles y particularidades. ¿Qué campesino, sin ningún estudio, ignora que la procreación es producto de la cópula entre macho y hembra? El hombre común, el niño y el desprejuiciado, así como el que tiene Fe en Dios, aceptan el orden cósmico, la finalidad y sentido de las cosas (*logos*). El científico, excediendo los límites de su competencia, puede, quedándose sólo con el "fenómeno" o sea con la apariencia espacio-temporal de las cosas, proceder como el escolar del ejemplo, que solo cree que existe el cablerío del tablero eléctrico y que todo es cuestión de ligaduras, sin respetar las leyes de la electricidad que no se ven. Así obra el positivismo moderno.

Sócrates llamó a los científicos que le precedieron "de-mentes", pues carecían del Logos, de la finalidad y sentido del ser, especialmente del Hombre; sólo se ocupaban de decir "cosas de las cosas".

El Dr. Richard Seed y otros científicos de la actual Bioética, al no ver el "ser" ni "la vida", ni sus ordenamientos esenciales *creen poder* constituirse en principio y en fuente del orden vital que anima a los hombres. ¡Es una locura y una aberración!

Conclusión

La clonación de seres humanos es:

- una locura;
- una aberración;
- un ataque a la naturaleza y al sentido común;
- abrir el campo a una nueva y tremenda esclavitud;
- un desorden ontológico imperdonable;
- un exceso en los límites del dominio de la tierra *autorizado* por el Creador;
- la continuación de la tentación diabólica: "seréis como dioses".

In Memoriam

CARDENAL ANTONIO QUARRACINO

Mons. Héctor Aguer [

“YO soy la resurrección y la vida –dice el Señor–; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás.” [1]



Estas palabras de Jesús, pronunciadas en un momento culminante de la Revelación, iluminan definitivamente el misterio de la muerte. Porque la muerte es un misterio, como lo es también la vida. Dios está presente en el origen de nuestra existencia, en la biología de nuestra generación, en la que se inscribe la genealogía de nuestro ser personal. Lo dice un salmo con imágenes bellísimas: “Tú creaste mis entrañas, me plasmaste en el seno de mi madre; te doy gracias porque fui formado de manera tan admirable... Tú conocías hasta el fondo de mi alma y nada de mi ser se te ocultaba cuando yo era formado en lo secreto, cuando era tejido en lo profundo de la tierra.” [2] También nuestra muerte está en manos del Dios de la vida. El rey Ezequías recuerda su llanto ante la muerte próxima, y lo evoca en su plegaria: “levantan y enrollan mi vida como una carpa de pastores; como un tejedor devana-

---

[Homilía pronunciada por S.E.R Mons Héctor Aguer, Obispo Auxiliar de Buenos Aires, durante la Misa en sufragio del Emmo. Sr. Cardenal Antonio Quarracino. Catedral de Buenos Aires, 3 de marzo de 1998.

1 Jn. 11, 25 ss.

2 Sal. 138, 13-15.

ba yo mi vida, pero él me corta la trama; ¡de la mañana a la noche terminas conmigo!" [3]

El Antiguo Testamento recoge la experiencia de la muerte depositada en la memoria de la humanidad, plasmada en impresiones que nos hablan del abismo en que se hunde la existencia: más allá de esa frontera aguarda la grieta insondable, el pozo profundo, un lugar de silencio, región de tinieblas y de sombra, tierra de la oscuridad y del desorden. [4] Pero en instancias más avanzadas de revelación también anuncia un triunfo supremo de Dios sobre la muerte: el hombre será sustraído finalmente a su dominio. Leídas desde la Revelación plena de Cristo, la Iglesia asume las palabras de Job, las pone como un canto de esperanza en boca de sus fieles difuntos: "Yo sé que mi Redentor vive y que él, el último, se alzará sobre el polvo... y con mi propia carne, veré a Dios." [5] El enigma del sufrimiento de los inocentes y de la muerte de los justos es iluminado con una nueva luz en la figura del Siervo de Yahveh, y en su entrega sacrificial y fecunda; en él vislumbramos el rostro del justo por excelencia, Jesucristo, y el fruto de la redención por él lograda.

El Resucitado, que lleva en su carne los estigmas de sus llagas gloriosas, atestigua que la muerte ha sido, en efecto, vencida. El ha implantado la Vida en el reino de la muerte, porque ha triunfado sobre el poder del pecado y nos ha hecho partícipes de su triunfo. "Si por la falta de uno solo reinó la muerte, con mucha más razón, vivirán y reinarán por medio de un solo hombre, Jesucristo, todos aquellos que han recibido abundantemente la gracia y el don de la justicia." [6]

Por el bautismo entramos en comunión con la pascua del Señor, con su paso a través de la muerte hacia la vida verdadera: al morir al pecado imitamos místicamente la muerte de Jesús y comienzan a actuar en nosotros las energías de la resurrección. La vida del cristiano es vida en el Señor y para el Señor; la lucha contra el pecado nos asocia a su Pasión y Cruz, y nuestra muerte, "nuestra hermana la muerte corporal", ratifica existencialmente, en la realidad de nuestra carne, de nuestro ser personal, lo que hemos vivido en el misterio del bautismo. Devolvemos nuestra vida al autor de la vida para pertenecer totalmente a él: "Ninguno de nosotros vive para sí, ni tampoco muere para sí. Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor: tanto en la vida como en la muerte, pertenecemos al Señor. [7] Cuando

---

3 Is. 38, 12.
4 Cf Job 10, 21 s.
5 Job 19, 25 s.
6 Rom. 5, 17.
7 Rom. 14, 7-8.

el cristiano que muere es un obispo, un pastor de la Iglesia, por un nuevo título se asocia al misterio pascual: la consagración que ha recibido equivale a un voto, a un compromiso solemne, a una confesión que obliga su vida entera a reproducir la caridad del Buen Pastor y su entrega esponsal por la Iglesia. Tomás de Aquino dice que éste es un servicio absoluto, y que de este modo el obispo ofrece un holocausto, se ofrece en holocausto. [8] Tal la vida, tal el fin. La muerte del obispo ratifica lo que tantas veces celebró al presidir la Eucaristía, lo que vivió cotidianamente en el ejercicio de la caridad pastoral: su entrega de amor al servicio de Cristo y de la Iglesia. Encuentra así, como dice el poeta, su propia muerte. "Señor, dale a cada cual su propia muerte, el morir que procede de la vida, en que hubo amor, cuidados y un sentido." [9]

Hoy damos gracias al Señor por la vida fecunda del Cardenal Quarracino, ratificada con su piadosa muerte. Expresamos también nuestro reconocimiento, nuestra veneración y nuestro afecto a quien fue, durante siete años y medio, el pastor de esta iglesia arquidiocesana. Quienes hemos colaborado estrechamente con él, y en realidad cuantos le han conocido y tratado, pudimos apreciar su inteligencia, su vasta cultura, su amplísima experiencia eclesial; pero sobre todo hemos reconocido en él a un hombre bueno, generoso, magnánimo, hemos gozado de su llaneza, de su cordialidad y de su buen humor. En treinta y cinco años de episcopado se prodigó en todos los aspectos del ministerio pastoral; estimo, sin embargo, que en Buenos Aires ha descollado en tres de ellos, en los que ha sugerido caminos que quedan abiertos y nos ha legado una herencia que nos ha de servir de inspiración.

Ante todo, quiero indicar lo que puede parecer más exterior y fugaz: su presencia en los medios de comunicación. Hoy se teoriza mucho sobre el uso de estos fabulosos (y peligrosos) instrumentos, pero no es fácil ejercitarse en su manejo: acechan muchos riesgos y no cualquiera se atreve, literalmente hablando, a "dar la cara". Su Eminencia lo hizo. Con un lenguaje directo, accesible, popular, fue desgranando las verdades de nuestra fe y sus consecuencias para la vida pastoral y social.

Algunas veces, y no sólo a causa de la agudeza de su estilo, produjo enfado y fastidio a los manipuladores de la opinión, a quienes haciendo valer el poderío exorbitante del micrófono o de la página impresa imponen la dictadura de cierta unanimidad ficticia. Molestó al *jet-set* de los nuevos sofistas, pero cosechó la aprobación, el aplauso y la sonrisa de la gente sencilla, del argentino común, de aquellos cuya opinión certera no suele caber en las encuestas. Ellos decían: ¡Quarracino tiene razón!

---

8 Cf Quodl. 111, 6, 3

9 R.M. Rilke, *El libro de horas*, III: El libro de la pobreza y de la muerte.

Este empeño no le impidió preocuparse por las manifestaciones más elevadas de la cultura. Fue un hombre de sólida formación, de muchas y muy buenas lecturas, que comprendió que la Iglesia, los cristianos, no podemos estar ausentes de aquellos ámbitos en los que se gestan los cambios de las costumbres, de la mentalidad de los pueblos, donde para su bien o para su mal se decide su suerte. Sabiendo que la fe no arraiga plenamente si no se hace cultura, suscitó y acompañó con su interés y su apoyo el diálogo arduo, apasionante sobre los grandes problemas del mundo contemporáneo y todas las iniciativas que permitieran concretarlo. Esta dimensión de su ministerio brotaba espontáneamente de su personalidad, de su espíritu argentino y católico, que hundía sus raíces –a pesar de haber nacido en otras playas– en nuestra rica y azarosa tradición nacional. Fue expresión de su amor a la Iglesia y a la Patria.

Pero hay algo más hondo. Era hombre de fe, de visión sobrenatural, que contemplaba y servía la realidad esencial de la Iglesia, comunión de gracia, de santidad, de amor fraterno. Ese servicio brindado a la santidad de la Iglesia y a su misión salvífica se manifestó en su solicitud por las vocaciones sacerdotales y en sus desvelos en favor del Seminario, corazón de la diócesis. En sus años juveniles había asimilado el fervoroso movimiento de espiritualidad sacerdotal que se desarrolló en la primera mitad de nuestro siglo. Luego, ya obispo, y como protagonista del Concilio, recogió los nuevos acentos que se esbozaban en la vida de los presbíteros, expresados más tarde en el itinerario de formación que hoy está en vigencia. Durante la crisis posconciliar y sus secuelas sufrió el dolor de ver a muchos sacerdotes confundidos, trastornados en su identidad, perdiéndola a jirones. Con este bagaje de experiencia puso especial atención a la orientación del Seminario, para que éste se ajustara, sin devaneos ni subterfugios, a lo que de él quiere la Iglesia; indicó con claridad los criterios a seguir en la disciplina espiritual, en la formación de la inteligencia y del corazón, para preparar un futuro presbiterio según el estilo que cuadra a auténticos pastores de nuestro tiempo.

La liturgia atribuye a los fieles difuntos la consoladora bienaventuranza del Apocalipsis: "¡Felices los que mueren en el Señor! Sí –dice el Espíritu– de ahora en adelante, ellos pueden descansar de sus fatigas, porque sus obras los acompañan." [10] Nosotros podemos aplicar estas palabras, confiadamente, a nuestro querido Cardenal Quarracino. Pero no nos hemos reunido para pronunciar o escuchar un panegírico, sino para encomendar a un difunto a la misericordia de Dios y para ofrecer por él, como sufragio, el Santo Sacrificio de la Eucaristía. A un difunto ilustre, sin duda, pero necesitado, como todos, de perdón. Él mismo,

10 Apoc. 14, 13.

en su testamento lo pide y lo ofrece, se encomienda a la infinita Misericordia y a nuestra oración. A todos nos iguala la muerte. Como rezan las célebres coplas: "Nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, que es el morir; allí van los señoríos derechos a se acabar y consumir; allí los ríos caudales, allí los otros medianos y más chicos, allegados, son iguales, los que viven por sus manos y los ricos." [11] Allegados, son iguales, un Cardenal de la Santa Iglesia, y el último de los cristianos. Ofrecemos por él nuestro sufragio, es decir, la ayuda, el favor, el socorro de nuestra fe, de nuestro amor, de nuestras plegarias, penitencias y buenas obras, la fragancia satisfactoria de la Misa. Lo hacemos como un ejercicio de nuestra pertenencia a la comunión de los santos, pero también por un deber de fidelidad y de gratitud. Lo hacemos con la esperanza puesta en el reencuentro, que el Señor nos tiene prometido, y mirando con ternura la figura pequeña y tan nuestra de la Madre dulcísima de Luján, a cuyos pies ha elegido nuestro pastor, nuestro padre y hermano, aguardar el día de la resurrección.

---

11 Jorge Manrique, A la muerte del Maestre de Santiago Don Rodrigo Manrique, su padre.

In Memoriam

JOSEF PIEPER

Rafael L. Breide Obeid



EL filósofo Josef Pieper nació en Elte (Wetsfalia) el 4 de mayo de 1904, fue Profesor de Antropología Filosófica de la Universidad de Münster, Miembro de la Pontificia Accademia Romana di San Tommaso, y de la Rehinisch-Westfalische Akademie der Wissenschaften. Colaborador y Miembro del Consejo Consultor de *Gladius*, donde escribió varios de sus últimos trabajos, cosa que nos honra profundamente.

Las Editoriales Rialp y Herder han traducido y difundido en los pueblos de habla hispánica muchas de sus obras. Herder publicó: *Sobre los mitos platónicos*, *Antología*, *El concepto de pecado* y *Defensa de la filosofía*. Aparecieron en Rialp: *Entusiasmo y delirio divino*, *Una teoría de la fiesta*, *El descubrimiento de la realidad*, *Filosofía medieval y mundo moderno*, *Las virtudes fundamentales*, *El ocio y la vida intelectual* y *¿Qué significa sagrado?* .

A *Gladius* envió encabezados con su querida letra *"Für Gladius"* los siguientes trabajos: "Discurso sobre el celibato" (nº 23), "El Silencio. Meditación" (nº 25), "Creer" (nº 26), "Esperar" (nº 27), "Amar" (nº 30), "Autopresentación" (nº 32), "Hacer y significar" (nº 37) y "El signo y el símbolo como lenguaje de Fe cristiana" (aparecido como Estu-

dio Preliminar al libro *El Icono, Esplendor de lo Sagrado*, del P. Alfredo Sáenz, Buenos Aires 1997).

Como escribió Juan Pablo II al felicitarlo por su nonagésimo cumpleaños:

> Experimento la obligación de incluirme en la multitud de aquellos que se sienten gratamente ligados a su estimada persona y a su inmensa obra científica.
>
> En los decenios pasados pudo Ud. inspirar un sello a toda una generación de estudiantes de filosofía y de teología en las escuelas superiores en Essen y en Münster y, más allá, a un público universal al que tuvo Ud. acceso a través de conferencias como profesor invitado o también en cursos de postgrado. A todo ellos Ud. los ha puesto en contacto con el rico patrimonio de la filosofía cristiana. El pensar de su propio maestro, Santo Tomás de Aquino, de cuya obra multifacética Ud. supo como ningún otro extraer tantas enseñanzas de una manera desacostumbrada, llegó a ser para las generaciones más jóvenes un instrumento que, en base a la imagen cristiana del hombre, es apto para penetrar la realidad del tiempo y de la eternidad, comunicándoles de esa manera una sólida base existencial.
>
> Con su vida personal Ud. ha dado un testimonio elocuente de cómo los conocimientos metafísicos adquiridos pueden marcar un camino de vida y también dar la fuerza para llevarlo adelante. Su misma personalidad, tan sincera, es una expresión real de aquella fe católica en la cual Ud. se ha inspirado.
>
> Que Dios omnipotente, ante quien debemos dar cuenta, le recompense su compromiso inquebrantable y rectilíneo en un tiempo donde, con demasiada frecuencia, se pierde la claridad de visión para establecer las distinciones esenciales, así como también su rico trabajo filosófico únicamente al servicio de la verdad, que es Él mismo.

Querido maestro, nos despedimos de Ud. con la esperanza de encontrarnos en la Fiesta sin fin.

In Memoriam

JOSÉ MARÍA DE ESTRADA (1915-1997)

IGNACIO M. CLOPPET

HA desaparecido de entre nosotros don José María de Estrada. Nos vienen a la memoria para recordarlo las palabras del sabio: "Mira al cielo y comienza a filosofar". Pues, no hay duda alguna que todas las cosas que le transcurrieron en su vida las hizo contemplando al Eterno y, a partir de allí nace el filósofo que fue por excelencia.

Tuve la oportunidad de conocerlo y tratarlo con gran familiaridad. Destaco su espíritu eutrapélico y humilde que lo caracterizaba. Daba gusto conversar con él sobre los más variados temas. Tenía la virtud de saber oír y comprender a su interlocutor, a quien deleitaba gustosamente con su bonhomía; uno se encontraba sin lugar a dudas con un hombre de Dios.

Su trayectoria intelectual es vastísima y se remonta –como punto de partida– a la vieja casona de la calle Alsina donde funcionaron los Cursos de Cultura Católica. Estrada fue un asiduo concurrente a los Cursos y también a Convivio. Tuvo maestros egregios, entre ellos recordamos a Casares, Castellani, Sepich y Meinvielle; pero el que ejerció una decisiva influencia en su inteligencia y en su forma de pensar fue César Pico –impar maestro de la tertulia y de la especulación teológica tomista– más conocido por sus discípulos como "el Vice-Papa".

Formó parte de una generación precursora que tuvo mucha gravitación en la cultura y política argentinas. Conjuntamente con Juan Carlos Goyeneche, Mario Amadeo, Ignacio B. Anzoátegui, Leopoldo Marechal, Alberto Ezcurra Medrano, Marcelo Sánchez Sorondo, Máximo Etchecopar, Santiago de Estrada, el P. Julio Meinvielle y tantos otros, publicaron las revistas *Baluarte*, *Sol y Luna*, *Nueva Política*, *Nuestro Tiempo*, *Balcón* y *Quincena*, todas ellas representativas del nacionalismo católico e hispanista. No hay duda que la mejor revista cultural –elogiada por el Papa Pablo VI– que produjo dicho movimiento fue *Sol y Luna* –fundada en 1938 y dirigida por Goyeneche– de la que Estrada fue su secretario de redacción durante los diez números y el almanaque publicados. En sus páginas vemos impresos los nombres de las más destacadas

inteligencias del momento, caracterizándose por su total adhesión a los valores eternos de la Hispanidad. De ahí su reconocimiento: "La nuestra no es una hispanofilia, sino una hispanofiliación" (*Sol y Luna*, n° 3, 1939).

Su militancia política fue un entusismo inicial de juventud, movido por una reacción natural contra el laicismo liberal y masónico y contra el marxismo, esto sumado a los acontecimientos de orden interno, la Guerra Española y la subsiguiente Segunda Guerra Mundial. Luego del fracaso de la revolución de 1943 y la posterior derrota de las potencias del eje Roma-Berlín, a medida que pasan los acontecimientos que todos conocemos, esto es, la Conferencia de Yalta y el auge del peronismo mediante, su fervor se va apagando, convirtiéndose primero en un teórico del nacionalismo y más tarde en un espectador calificado de los hechos. Claro está, y esto era evidente, que su vocación estaba en la cátedra y en el trabajo intelectual, a los que se entregó de cuerpo y alma.

Ensayista de temas filosóficos y, más en particular, amante del arte y la estética, fue autor de un sinnúmero de artículos y ensayos, escribiendo varios libros sobre sus temas predilectos, entre ellos *La esencia del arte*, *La vida y el tiempo*, *Breve estética filosófica*, *Filosofía del Tiempo* y *Antropología Filosófica*. También publica un pequeño opúsculo titulado "El legado del nacionalismo" y una "Semblanza de César Pico".

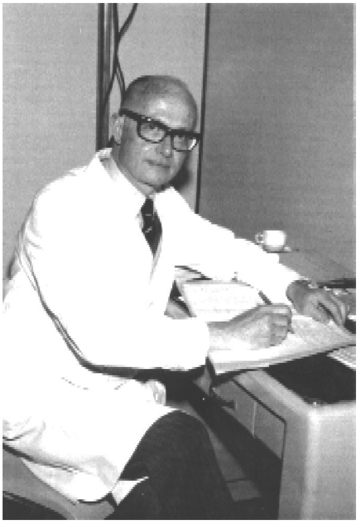
José María de Estrada, como cristiano cabal, supo vivir y morir como Dios manda. Para él la muerte no era, como reza el mundo moderno, símbolo de derrota, sino por el contrario una conquista, una victoria. Por eso supo escribir comentando a San Pablo: "El amor es lo único que vence a la muerte. Sin duda la certeza de nuestro fin, la seguridad de nuestro acabamiento, nos produce a menudo temores y angustias; no obstante ello vemos que la muerte no es un mal irremediable, aunque sí algo doloroso. El amor a la vida es lo que hace que la muerte sea vencida; todas las cosas finitas tienden a perecer, es el amor lo que las sostiene en la existencia. Las cosas amables del mundo, la familia, los amigos, la patria, la belleza, la civilización, etc., en tanto son auténtica vida, deben ser amadas por nosotros; nuestra vida corporal también es amable, y por ello la amamos; y por encima de todo, a lo que debe subordinarse, y en lo cual esas mismas cosas adquieren un sentido más profundo, debe amarse al Verbo encarnado, a Jesucristo, quien nos conduce a la mansión siempre viviente del Eterno Padre".

Buenos Aires, febrero 10 de 1998

In Memoriam

HÉCTOR ENRIQUE MOSSO (1922-1998)

LUIS MARÍA SELIGMANN SERANTES



PARADÓJICAMENTE, a quien por oficio toca hablar de la muerte, debe forzado argumentar sobre la vida. Será porque, con el rigor que imponen las intuiciones esenciales a los poetas, tuvo sobrado acierto Rilke al decir de uno de sus personajes, que "murió con su propia muerte", insinuando que sólo la vida explica la muerte. Intuición acertada pero insuficiente, según la Revelación, que el neopagano autor omitió, quedando en falta con el pecado original.

Hay un hilo secreto entre la vida y la muerte, que hace creer que la primera no acaba en la segunda o que tal vez, sencillamente no acaba, creencia que aumenta en proporcionalidad directa y ascendente al amor a la vida; y que no es ya y únicamente el truncamiento vital que nombramos como la muerte, sino un epifenómeno de la vida misma, quizá sin ser en sí. Que no se trata del mero hecho biológico que supone el acabamiento de la aptitud de la materia para custodiar y abrigar adecuadamente su forma; o tan siquiera el más elevado pensamiento que sugiere el desprendimiento del alma que vuelve junto a su Creador. Existe al parecer, una razón o medida exacta y obscura entre la vida, según se ha vivido y

querido vivir, y la muerte, según ha ocurrido y se ha presentido. En tiempos de muerte como los que –qué ironía– nos toca vivir, la mente vuela a los confines del ser, hallando poco más que intuiciones y consuelo pasajero. En tanto que la imaginación moderna –versión cinematográfica de la "loca de la casa"– se despliega como una madama torpe e ignorante de que un Señorío anterior y eterno fijó sus dominios sobre toda caducidad, desterrándola para siempre, al paso de un difunto resucitado. Pero si la vida determina "una" muerte, licencia poética mediante, entonces en la muerte se conoce toda una vida. La divisa familiar del general San Martín algo tiene que ver con esto: "Velar se debe la vida, de tal suerte, que viva quede en la muerte", que no es más ni menos que alimentar la virtud de la esperanza.

MOSSO pensó y escribió sobre todo ello a su manera y en muchísimas ocasiones, algunas de ellas en estas páginas; hasta aceptó el duro trance de hablar públicamente sobre la "hermana muerte", como en unas Jornadas en el Hospital Rivadavia denominadas sin anfibologías ni susto: "Ante la muerte". Porque la muerte era para él la continuación de la vida por otro modo, jamás una situación "terminal" del ser en sentido absoluto, como persiste en asegurarnos un positivismo científico que tiene muy poco de científico y, por cierto, mucho de negativo. Despreció por ello a las ideas y a las palabras que traían tan turbios presagios. Era consciente que toda vida encierra una dignidad única e irrepetible querida por el Hacedor de toda vitalidad y que, entonces, no era posible matar inocentemente a los inocentes. Defendió sin desmayo alguno las verdades originales –relativas al "origen"– que nuestra comunidad, de tanto en tanto, gusta olvidar pretendiendo que así seguirá un camino mejor. Lo hizo con alegría de osado, que no ocultó jamás su hontanar de fe. La ancianidad cronológica lo sorprendió en aguerrida batalla por el bien terrenal y eterno de los nonatos y los ancianos, de quienes fue inmediato amigo, puesto que agotó muchas de sus escasas energías –requeridas premiosamente por un organismo minado– en su defensa ardorosa. La cantidad de conferencias, libros, exposiciones, ensayos y acciones concretas que emprendió para y por sus defendidos, completan un abrumador *curriculum vitæ* que de intento y gustosamente omitimos pues indica, lo más, un pasado vivido hidalgamente, lo que no extraña en el personaje, pero ajeno por completo a su espíritu evangélico que le impedía volverse para mirar lo trabajado; preferimos señalar el valor perenne de su prédica y dejar dicho, como al pasar, que la refrendó generosamente con su testimonio vital. Prueban que fue irrevocable, los innumerables premios y distinciones honoríficas que coleccionó con humana, agradecida y explicable satisfacción, pero con espiritual indiferencia; honras que, a la verdad y en último análisis, han consistido más en una mayor edificación para sus conferentes que para su receptor, como ocurre con el discernimiento de toda gloria humana.

Y es que Héctor Enrique Mosso era médico. De verdad; por lo tanto, fue especialista de corazón.

Supo de las desgracias, grandes y pequeñas, y las afrontó del mismo modo con que, hemos dicho, realizó sus empeños; nadie podrá decir jamás que las trasuntó, o que buscara la conmiseración de los demás como alivio a su dolor. Vio la necesidad de ser santuario y refugio para sus compañeros de infortunio; no se fijó en que, si acaso, la fuerza podría faltarle. Cobijó a sus prohijados con abundancia, que la tuvo como don del alma y –algo realmente difícil de hallar– como don del bolsillo. Se impuso para toda pasión un gobernalle durísimo; al punto que quienes lo trataron superficialmente, pudiesen creer con razón que era desapasionado, rayano –digamos– en lo flemático. Pero ocurre que consintió en que el sentido del deber pesara sobre sí, más que las opiniones y las conveniencias personales; parecía, bajo esta perspectiva, un hombre duro y estereotipado, un kantiano firmísimo y convencido. Pero no era la filosofía la que le llevaba este ánimo, pero sí la Caridad, trasmutada en ese sentimiento preclaro de no poder abandonar a sus más prójimos, tratando de ser para ellos ancla feliz. Eso lo abroqueló. Los prójimos más cercanos fueron su mujer y sus doce hijos; para algunos de ellos, dejó una entrañable carta de esperanzada despedida, que era también de gozosa salutación y anuncio de arribo para los restantes, los que ya habían partido hacia la casa del Padre.

Pues, claro está, H. E. Mosso era padre. También de verdad.

No hace falta encarecer el hecho de que, para ser padre de familia y médico simultáneamente, en sendos casos de numerosas personas, se requiere una inmensa generosidad y dosis humorísticas de paciencia. Tan luego si se pretende que Dios tenga de uno una buena opinión; que en esto radica el honor verdadero. Y aunque para ello sea preciso sacrificar cierta porción de la honra, que es la opinión que el mundo tiene de nosotros. Es exótico encontrar un caso en el cual, deseándose más que nada una buena reputación frente al Creador Eterno, el mundo haya conferido también sus distinciones, sujetas a la ley de la caducidad, no menos que a la del error.

Tenemos frente a nosotros su denso y abigarrado *cursus honorum*; pero nos interesa únicamente aprehender ese hilo secreto que une "una" vida con "su" muerte. Nos parece que es esta una obligación que nace de los preceptos evangélicos y resulta, a la vez que más edificante y viva que un obituario al uso, un acto de lealtad elemental para con el interesado. Razón por la cual dejamos de lado por ahora toda reseña biográfica para poder asir aquello que cae siempre fuera del terreno caduco de las medallas y los diplomas.

Esa alma concreta quisiéramos conocer. Pero se juzga de lo desconocido por medio de lo que se conoce, así que el repaso de los hechos de su vida, sean así pues, útiles indispensables para ingresar de alguna

manera al cariz de su alma. Íntegramente la conoce sólo Dios; un poquito nosotros, por aquel medio.

Quiso a la vida, pero con honor y con amor, como don de Dios que justamente es; puso fuerza irrestricta para proteger al hombre en los extremos de su existencia terrena; al por nacer, tanto como al envejecido y al enfermo; se opuso a lesionar una vida inocente para reparar otra enferma. Ahí le vemos acometer contra los transplantes que matan al donante, so pretexto de la vida siempre insegura del enfermo. Como viviente apasionado, el aborto se le apareció a este sacrificado padre de numerosos hijos, como un despropósito de lesa humanidad, si no de lesa divinidad. Pero sobre todo, de lesa paternidad; lo que no desmedró la visión científica –que manejaba inmejorablemente– con que defendió a miles de hijos de malos padres. Aquí, el padre y el médico atacaron de consuno a la horrenda bestia blasfema que tienta contra la vida inocente y en ciernes, que Dios ha confiado a los padres, aunque sean malvados. Pero si defendió toda forma de vida humana, predicó la necesidad de mantener la existencia en forma digna hasta en los últimos trances, y especialmente durante el curso próximo del desenlace que sella la vida eterna. El martirio inútil de tantas "terapias intensivas" le hacía doler, frunciendo un entrecejo habitualmente cordial y benévolo, pocas veces ceñudo; el estiramiento de una terapéutica estéril le sabía amargamente a negocio sucio e innoble. Así lo dijo, lo escribió y lo encarnó.

Así se comprende que entre los momentos definitivos que preludiaban "su" muerte, se decidió esforzadamente a despertar de su postrer aletargamiento, para exigir altivo a los médicos no ser llevado a una sala de tormentos terapéuticos, al tiempo que pedía humildemente el Sacramento de la Vida que ofrece la Iglesia a sus hijos moribundos, confiado en la eficacia intercesora de la Madre del Cielo, que no traiciona jamás. Y en este final, con este telón, en el *ritornello* interminable de las dos carátulas de sonrisas y llantos que es la escena de la vida, quiso proclamar por última vez en voz alta su fidelidad rediviva a aquellos sus amores exactos y esenciales de siempre: la Vida que Dios regala, vivida dignamente hasta el final como condición necesaria del auxilio de la Gracia que procura la Felicidad Eterna; casualmente, lo que proclamaba un Inocente moribundo colgado de un infamante patíbulo hace 2.000 años, Quien aseguró haber vencido a la muerte mientras sangraba copiosamente.

Y así se fue mansamente –como decía don Ricardo Güiraldes– quedándonos como quien se desangra.

5 de febrero de 1998

Jorge N. Ferro

Leyendo a Tolkien



VÓRTICE - GLADIUS
Precio: $ 18

EL TESTIGO DEL TIEMPO
Bitácora

Asedio al Papado

«Pocas cosas más tristes y repelentes que el espectáculo lamentable que acaban de darnos esos 173 teólogos europeos, enfrentados abiertamente con el Papa Juan Pablo II, del que no sólo discrepan, sino al que atacan de un modo descarado, poniendo tacha en sus enseñanzas doctrinales y zahiriendo duramente por su modo de gobernar, sobre todo usando de sus prerrogativas pontificales en el nombramientos de obispos, cuando los nombrados no son del gusto de los que se sienten decepcionados, o no parecen estar en sintonía con sus opiniones o cantonalismo estúpidos. El bien común de la Iglesia para ellos menos que no se sabe qué derechos o tradiciones o privilegios de intervención que dicen tener de antiguo en algunos lugares, los que se invocan para privar al Papa del derecho a intervenir cuando el bien mayor de la Iglesia toda está en juego. De ahí la *Declaración de Colonia*».

Muchos de sus firmantes integraron el grupo IDOC para la época del Concilio Vaticano II, y desde entonces trabajan a contracorriente del magisterio romano. «Con solo citar el nombre de algunos de los teólogos firmantes es suficiente. Tienen historia larga de esta su inquina contra Roma, Hans Küng, Schillebeeckx, Metz, Haering, etc., que han sido amonestados más de una vez».

Roca Viva, nº 347,
agosto-septiembre 1997

\# \# \#

En la misma publicación se incluye un artículo del conocido teólogo jesuíta español González Faus, pidiendo que «el Papa realizase algunos gestos renunciando a ciertos títulos como Jefe de Estado y Vicario de Cristo cambiando éstos por el de Vicario de Pedro». En el mismo trabajo; el teólogo jesuíta aborda el tema de la elección de los Obispos por el pueblo, no por el Papa, en consonancia con el estilo e intenciones propuestas en la conocida «Declaración de Colonia». Fácil es percibir detrás de estas propuestas el móvil insidioso de sus promotores: se trata de no sólo desviar la doctrina sino también de-

moler las instituciones de la Iglesia y arrebatarle su magisterio.

Roca Viva, nº 347,
agosto-septiembre 1997

[Sobre la trayectoria y antecedentes del P. José Ignacio González Faus. S.J, cfr. la obra de Ricardo de la Cierva, *Las Puertas del Infierno*, Ed. Fénix, Madrid, 1995.]

# # #

Lobbies oteando el futuro Cónclave

«Roma. La comunidad judía romana se preocupa mucho de la sucesión del papa Juan Pablo II. Sus dirigentes... cuentan con algunos amigos en el propio colegio de cardenales». Sus preferencias pasan por el cardenal Lustiger aunque según el periódico *Tribuna judía*, monseñor Carlo Martini, arzobispo de Milán «tendría ventaja para suceder al papa actual». Jean Kahn, presidente del Congreso Judío Europeo sostiene abiertamente la elección del cardenal Martini, con quien mantiene fluídas relaciones».

Lectures Francaises, nº 485,
septiembre 1997

# # #

Lobos con piel de cordero

"*Monde et Vie* insiste sobre la política de subversión que lleva a cabo Michael Eisner, actual director del imperio Walt Disney (Disneylandia, empresas de radiotelevisión, producciones de films, etc.). Uno de sus últimos films, con John Travolta, "Iglesia de Cientología" (*Eglise de Scientologie*) banaliza el uso de la cocaína. La organización, entre el 5 y 9 de junio, en el corazón del parque de diversiones de EE.UU., de un gran festival reservado únicamente para homosexuales. Doce bautistas de Dallas promovieron un boicot a las emisiones de radio y TV del grupo. Hay muchos otros valores de nuestra tierra para fomentar la admiración de los niños antes que Disneylandia y otras producciones que la *americanizan* poco a poco, pervirtiendo su sentido del equilibrio y del buen gusto».

Lectures Francaises, n º 485,
septiembre 1997

# # #

Periodismo y letras

Jean Madiran, director fundador de la revista católica *Itinéraires*, anunció a principios de año el cese de aparición de la misma. Caracterizada por su estilo directo y frontal, durante cuarenta años (apareció en 1956) fue una expresión constante de fidelidad a la Iglesia Católica Romana y a su patria francesa; fidelidad a la

doctrina y a la liturgia tradicional respeto por el orden natural y sobrenatural y el sentido común. Colaboraron en la revista las mejores plumas del pensamiento católico europeo. Entre sus combates periodísticos más notables se inscribe la denuncia documentada del *"affaire Pax"* que, como se recordará, consistió en la mayor operación comunista de infiltración en la Iglesia durante las décadas del 40, 50 y 60.

Lectures Francaises, nº 481, mayo 1997

# # #

El "vuelco" del Espíritu Santo

El líder católico pentecostalista Kevin Ranahagan llama cariñosamente así a este hito ecuménico. En su discurso de apertura de la Conferencia del 30º aniversario de los «Católicos» carismáticos en Pittsburgh (EE.UU., junio de 1997), Ranaghan volvió a contar lo que él cree que fue uno de los más dramáticos momentos en la historia carismática: «Yo todavía puedo ver, efectivamente, yo todavía puedo oír el «vuelco» del Espíritu Santo en la gran conferencia ecuménica de Kansas City hace casi 20 años. Bob Mumford estaba predicando en el medio del estadio y de pronto se produjo el «vuelco» con aplausos y vítores exultantes que duró diecisiete minutos.»

Audiocassette, «Witness», grabado en 1997, en venta en la Universidad Franciscana de Steubenville, citado por *Catholic Family News*, noviembre 1997

# # #

Intercomunión y Comunión en la mano

Esta práctica fue introducida primero en Bélgica por el Cardenal Suenens, desobedeciendo flagrantemente las rúbricas dadas por la Santa Sede. Para no reprender públicamente a un hermano obispo, Pablo VI decidió levantar el edicto que prohibía la comunión en la mano y dejó la decisión a criterio de cada obispo.

De la noche a la mañana se universalizó.

Alice von Hilderbrand, *The Sacredness of Tradition*, Christian Order, diciembre de 1995

# # #

Suenens y el globalismo

En 1974, mientras era Primado de Bélgica el Cardenal Suenens, la mundialmente famosa Universidad de Lovaina fue la anfitriona del sincretista 2º Con-

greso de la Religión y la Paz (W.C.R.P.), un grupo interreligioso internacional que hace un llamado para la unificación de todas las religiones para el bien común de toda la humanidad. Esta mezcla de todas las religiones del mundo se consideró necesario para el establecimeinto de una religión mundial en unión con un gobierno mundial.

John Cotter, "A Study en Syncretism; the Background and Apparatus of the Emerging One World Church", *Canadian Intelligence Publications*, Flesherton, ON, 1983; citado por *Catholic Family News*, diciembre 1997

# # #

Corromper a los franceses y pasarse sin el Niño

En los años '50 el obispo de Dijon (Francia) quemó una efigie de Papá Noel enfrente a su catedral. Él y otros obispos franceses consideraban a *le pére Noel* como una «ingeniosa» invención para quitar el carácter cristiano a la Navidad.

¡Cuánta razón tenía! En estos días los franceses son los primeros en el mundo en dar un carácter gastronómico a la fiesta. El niño Jesús casi no aparece (...)

Cuando el obispo de Dijon quemaba a Santa Claus, la mayoría de los franceses iba regularmente a misa (?). Hoy apenas uno en diez va aunque la cifra se duplique en Navidad (...)

Ya no hay espectáculos navideños en las escuelas estrictamente laicas del Estado, ni se cantan villancicos en las calles y casi no se envían tarjetas de Navidad –dos por persona como promedio contra 28 en Inglaterra– (...)

Antes que una «Feliz Navidad» los franceses se desean mutuamente un descomprometido *«¡Bonnes Fetes!»*

The Economist, diciembre 1997

# # #

Del Monasterio a la Logia. ¿Y regreso?

Del 1º de mayo al 31 de agosto de 1997 tuvo lugar una exposición masónica, única en su género, en el Museo de Bellas Artes de la ciudad de Tours en honor del 50º aniversario de la logia local del Gran Oriente de Francia: la logia de los Demófilos. Dicha exhibición reunió pinturas , documentos, estandartes, pequeños mandiles, martillos de madera y otros chirimbolos provenientes de otros museos masónicos de diversos países europeos y –hecho a destacar– el conjunto era presentado por todas las obediencias indiscriminadamente dentro de un mismo espíritu prosélito.

Un completo catálogo de esta exposición fue editado con el título de "Franc Maçonnerie, avenir d'une tradition-Chemius Maçonniques" (co-edición Museé del Beaux Arts de Tours, ALFIL, 1997, 240 F.) y viene precedido de un prefacio del Presidente de Francia Jacques Chirac.

La «tolerancia», celebrada como se debe, en este libro parece limitado al mundo masónico. El ecumenismo difícilmente aflora allí. La actitud hacia la religión (cristiana, la única en cuestión) va desde la queja por malos tratos al odio mal disimulado. En los pliegues de un pequeño capítulo sobre la «Filosofía de la Logia de los Demófilos» (pp.224-225) se descubre, si fuera necesario, que el anticlericalismo de la IIIº República de hecho era un guerra religiosa. «Para los demófilos, la libertad de conciencia no puede ser plenaria más que si los franceses no son liberados desde su más tierna infancia de la tutela religiosa». «El reglamento particular de la logia estipula que el verdadero masón recibe el último reconocimiento masónico cuando proyecta sus funerales civiles. Con esta nueva opinión, los hermanos laicos buscan los medios de acción para luchar contra el catolicismo...»

Catholica, 1997-98, nº 58, p.81

# # #

El cardenal Felici promete celebrar la Misa tridentina en latín en Roma

El Cardenal Felici, Presidente de la Pontificia Comisión "Ecclesia Dei" anunció en la reciente reunión de "Una Voce Internacional" en Roma, que va a celebrar una misa Tridentina en latín, en la Basílica de San Pedro o en su defecto en San Juan de Letrán en Roma.

Este evento supone la primera vez que dicha misa será celebrada por un Cardenal de alto rango en la Santa Sede desde que se clausuró el IIº Concilio Vaticano.

"Una Voce Internacional" está empeñada en que toda persona devota a la misa Tridentina en latín haga el esfuerzo de ir a Roma a asistir a la misma en Octubre de este año. La fecha exacta se dará a conocer próximamente.

"Una Voce" espera que la ocasión sirva para demostrar el apoyo con que cuenta esta iniciativa en todo el mundo rebalsando la Plaza de San Pedro con miles de católicos que recen por su nueva difusión.

Se dice que el Papa Juan Pablo IIº estará presente en la ocasión y que una efectiva demostración de apoyo ayudará a que aliente a quienes han permanecido fie-

les al auténtico rito romano y prosigan avanzando en esa causa.

Catholic Family News,
enero 1998, p.27

# # #

La presidenta irlandesa escandaliza a los católicos

La nueva presidenta católica de Irlanda generó una conmoción en Dublín al recibir la comunión protestante en la Catedral de la Iglesia de Irlanda.

Mary Mc Aleese, una política conservadora pero una católica de alto perfil liberal que jamás ha ocultado su desacuerdo con las enseñanzas de la Iglesia en público recibió la aprobación de los votantes protestantes de su circunscripción electoral (...)

Como feminista desea que las mujeres sean ordenadas como sacerdotes y las solemnes declaraciones del Papa en sentido contrario no le han impedido insistir en su opinión y sus desacuerdos. Tampoco parece importarle el daño y el dolor que provoca. Quizá haya llegado el momento en que deba tender un puente no hacia los protestantes sino hacia sus correligionarios católicos.

The Wanderer, enero 1998

# # #

Del cardenal Newman para nuestro tiempo

«Agradezco a Dios vivir una época en la que el enemigo está afuera de la Iglesia y saber en donde se encuentra y qué se propone. Pero preveo un día cuando el enemigo esté al mismo tiempo dentro y fuera de la Iglesia... Y rezo desde ahora por los pobres fieles que serán víctimas de un fuego cruzado»

John Cardinal Newman
(1801-1891), citado por Cornelia
R. Ferreira en «On recognizing
and Overcoming the New Age
Infiltration of the Church»,
Catholic Family News, febrero 1998

# # #

Una táctica de la nueva planificación familiar

Queridos lectores de *The Wanderer*: Uds. se van a sentir chocados por lo que van a leer. Por favor asegúrense de estar sentados cuando lean esto (...)

Supe que tenía que investigar el caso. Me recordó al de Ken Scott de Boulder, Colorado. Ken pasó seis semanas en un manicomio en 1996 antes que nuestros abogados pudieran liberarlo. La razón de su supuesta «insanía»: había «piqueteado» frente a una fábrica de abortos (...)

Ahora, Judy Kreller, una enfermera y devota madre católica de cuatro hijos fue secuestrada y sacada esposada por la policía instigada por «Planned Parenthood». Su ofensa: «piquetear» legalmente y rezar frente a una fábrica de abortos de la Asociación de Planificación Familiar. La «Liga norteamericana contra la persecución» está demandando a dicha asociación en su nombre pero el costo de la defensa es superior al aporte de la gente.

Esto ocurrió en la ciudad de Lubbock, en el estado de Texas, en la Gran Democracia del Norte hasta que después de humillar a Judy con análisis de sangre y orina vino un médico que declaró que no necesitaba asistencia psicológica ninguna.

Joseph J. Slovenec, "Shock, Disgrace, Humiliation", *The Wanderer*, enero 1998

# # #

Reunión Cumbre de las Américas

Los días 18 y 19 del mes de abril se reunirán en Santiago de Chile para la segunda Cumbre de las Américas, todos los presidentes de este hemisferio, incluyendo al presidente Bill Clinton.

El pasado mes de marzo tuvo lugar en Valparaíso, Chile, una reunión a puertas cerradas, "Reunión Interparlamentaria sobre educación en población, adolescencia y salud sexual y reproductiva".

Un político chileno que quiso mantenerse en el anonimato nos informó sobre el contenido del documento llamado "Plan de Acción". En el capítulo referido a la mujer se encuentran encorchetadas dos frases que dicen: proteger y promover los derechos de la salud reproductiva de los adolescentes, educación, información y asistencia en orden a una reducción sustancial de los riesgos asociados con el embarazo durante esta fase de la vida. En el segundo corchete se lee asimismo: reducir la morbimortalidad materna en un 50% para el año 2000.

¿Cómo debe interpretarse el término "salud reproductiva"? Es bien conocido el significado de este giro, que hace expresa referencia al aborto. Cuando se habla de educación e información se está hablando de educación e información sexual hasta la saturación. ¿Por qué hay que hablar de riesgos asociados al embarazo de las adolescentes cuando es precisamente en esta etapa que la joven sólo se prepara o debe prepararse para el embarazo o los embarazos después de haber contraído matrimonio ya muy pasada la adolescencia?

Cuando se habla de la reducción de la morbimortalidad materna se habla también del "aborto seguro", lenguaje acuñado en las convocatorias de Naciones Unidas. Y ocurre precisamente que no existe el aborto seguro, ya que el mismo no es seguro para el no nacido, pues se atenta contra él criminal e impunemente, y tampoco es seguro para la madre en ningún caso. Siendo, por el contrario, el embarazo un estado fisiológico natural, no patológico.

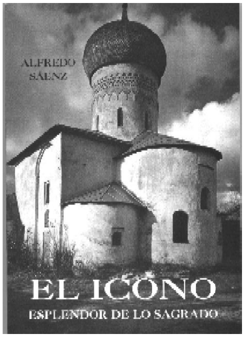
Al final del documento señalado, llamado "Plan de Acción", y que resulta ser altamente secreto, los signatarios mencionan la "educación sexual integral" (lo que sin duda quiere decir que se incluirán "enseñanzas" sobre sexo en todas las asignaturas, como se hizo en los EE.UU.).

Los participantes de esta reunión secreta proceden de la UNESCO. Por ejemplo, Jorge Werthein, Brasil; Marisela Padrón-Quero, Directora de la División América Latina y el Caribe del FNUAP. Entre los representantes de organismos internacionales estaban Mario Ferrari (Unicef, Santiago); Alfredo Rojas (Oficial Nacional del Programa de Educación en Población); Dr. Hernán Sanhueza (Director Regional, IPPF-Hemisferio Occidental). La lista sigue.

María Susana Medina de Fos

BIBLIOGRAFÍA

ALFREDO SÁENZ, *El Icono, esplendor de lo sagrado*, Gladius, 2ª edición, Buenos Aires 1997, 422 pgs.



Es un particular privilegio presentar un libro. Sin embargo, hacerlo plantea interrogantes. ¿Desde qué lugar presentarlo? ¿Desde la temática integral?, ¿desde su filosofía, su historia, teología, desde lo descriptivo, lo explícito, lo implícito... desde lo *no dicho* en lo que se está diciendo?

El Icono, esplendor de lo sagrado, compromete una triple dimensión: un conocimiento científico profundo, un valor artístico, una visión teológica; sobre todo esto, porque es allí, verdadera, justa y únicamente, en el Reino de Dio, donde se unifican todos los elementos teológicos, estéticos y técnicos y desde allí pueden abrirse a la visión humana, pero sólo a través de la contemplación, la meditación y la fe.

¿Qué es un Icono? En presencia: un arte religioso. En esencia: un arte teológico. Deriva de la palabra griega *eikon*, significa imagen, semejanza y como explica el Diccionario de la Real Academia Española: "representación devota de pincel".

El P. Sáenz es un "meditador" y como tal, en *El Icono, esplendor de lo sagrado*, nos va introduciendo en el sentido profundo del Icono, no sólo como una pintura religiosa, sino como una referencia la Arquetipo.

Desde la *"belleza espiritual"* que posee un icono, el P. Sáenz medita la iconografía y nos descubre un camino de creencias nuevas, distintas al obligarnos, desde su meditación, a *ver*, lo que sólo mirábamos y a *escuchar*, lo que sólo oíamos.

¿Y por qué menciono la *"belleza espiritual"*?; porque en el prólogo del libro el P. Heinrich Pfeiffer dice: "Occidente ha ido olvidando cada vez más, la distinción fundamental para la pintura y la escultura, entre *belleza espiritual* y la *belleza sensible*" y es justamente esta *belleza espiritual* la que el P. Sáenz analiza profundamente en el libro.

Si el arte sacro en el mundo occidental está en crisis, como lo puntualiza Pfeiffer, es justamente tarea de un "meditador teológico", como es el P. Sáenz, el buscar las fuentes, los orígenes, los debates, las oposiciones y las creencias, que puedan devolverle al arte sacro su lugar, su rol y su influencia.

Pero tamaño emprendimiento requiere un conocimiento teológico, un saber cultural profundo, aunar lo histórico, lo científico, lo religioso, lo escatológico, en una suma comprensible y sensible. Con *El Icono...*, el P. Sáenz nos abre una puerta ecuménica entre oriente y occidente y trata de despertar en el sentimiento de occidente la conciencia hacia ese arte sagrado que es el icono y que occidente ignoró o ignora, cedió o continúa cediendo.

Si deseáremos leer un libro teológico, histórico, filosófico, artístico o científico, tendríamos que hacer una selección temática; sin embargo en este libro, todos estos aspectos están desarrollados, marcándonos desde la imagen, el camino a Dios, desde un lugar poco conocido, a veces ignorado y siempre insuficientemente pensado, Dios desde la *"belleza"*.

El Icono... es un libro religioso, habla de Dios, de la Santísima Trinidad, de la Madre de Dios, del Nacimiento de Cristo, de su Presentación en el Templo... pero también de la *Dormición*, del *Pantocrator*, de la Virgen de la *Deisis*; todos estos términos pueden ser mayoritariamente nuevos y al darlos a conocer y explicarlos, el P. Sáenz nos permite aprender y aprehender otra visión y otro lenguaje religioso.

Es éste un libro histórico: nos ilustra sobre la "prohibición de las imágenes en el Antiguo Testamento; del primer arte cristiano; de la querella de las imágenes; de Bizancio; del VII Concilio Ecuménico o II de Nicea y del VIII Concilio Ecuménico o IV de Constantinopla.

Es el libro del P. Sáenz, teológico: nos instruye sobre "la encarnación del Verbo" o "cuando el Verbo se hizo pintable"; "la Madre del Verbo encarnado es la que posibilita el icono de su Hijo"; "el Verbo eterno como icono invisible del Padre"; "la negación del icono entraña la negación de la Encarnación".

El Icono... es un libro de arte: analiza, minuciosamente, en el Cap. III estos temas: "la obra de arte y su forma paradigmática"; la "contemplación de la forma; la imitación de la forma; la participación en la forma y la encarnación de la forma". Y más adelante en el apartado II de este mismo capítulo, nos enseña las características peculiares y particulares de un icono: es decir su ausencia de volumen, de perspectiva realista, su ausencia de movimiento, de sombras, su perspectiva invertida y la ausencia de toda arquitectura realista.

Para la ubicación cultural del Icono, el P. Sáenz nos propone "estudiar" en profundidad la basílica paleocristiana tanto como símbolo de la ciudad, como lugar de reunión del Sacerdotium y el Imperium.

El templo bizantino y las iglesias rusas, con sus misteriosos (al menos para nosotros) espacios consagrados, el lugar de los iconos en la arquitectura de estos templos; el críptico iconostasio con sus puertas reales, puertas sacristales y puertas diaconales, puertas accesibles a unos y vedadas a otros, sin dejar de advertirnos e instruirnos sobre las cúpulas de las iglesias rusas con su característica forma de bulbo.

El iconógrafo está también presente en este libro; el P. Sáenz analiza "el momento contemplativo", su "inspiración", medita y nos obliga a meditar sobre "la profesión exigitiva de santidad" que tiene que sostener al iconógrafo. En el capítulo "La labor del iconógrafo", aún más nos orienta el P. Sáenz, al explayarse sobre la "parte de teólogo y la parte de artista" que debe alentar aquel que pinta un icono.

"Si bien los iconógrafos fueron muy numerosos la costumbre del anonimato impide que sepamos sus nombres" y sin embargo por *El Icono...* desfilan Teófanes el Griego, Rubliev, Dionisis; en lo que el P. Sáenz alumbra como sus momentos de "tensión dramática, pasión y patetismo, dentro de una impresionante sacralidad".

El P. Sáenz es un "meditador"; ha escrito más de treinta libros, pero para éste en particular, no sólo meditó, consultó, analizó, también viajó largamente por Rusia, para mimetizarse en su fe, su paisaje, su cultura, su padecimiento, sus ancestros, a fin de encontrar al icono desde su génesis hasta su apocalíptica misión de mediadores.

La bibliografía de *El Icono...* es vastísima y de admirable profundidad selectiva: a los eminentes nombres rusos: Evdokimov, Florenskij, Ouspensky, se unen, Ortega y Gaset, Maritain, von Balthasar y Egon Sendler.

Lo más emocionante para mí, es que el P. Sáenz es ante todo un *Pastor* del rebaño del arte sacro de occidente; el icono es la oveja perdida, o al menos, mayoritariamente ignorada. Este admirable Pastor que es el P. Sáenz ha dejado de lado el rebaño del "arte sagrado" para ir al rescate de la oveja perdida y nos trae los iconos, los acerca, los integra, los presentifica y presentándolos nos dice: "no sólo de pan vive el hombre... sino de belleza...".

En el prólogo "medita" el P. Sáenz: "La imagen sacra no es reductible a lo que pueda representar como objeto de interés artístico o como elemento decorativo para nuestras iglesias. Trátase de un tema que tiene relación con la filosofía, en cuanto que la imagen es esencialmente relativa a sus arquetipos y en última instancia al Ser, de cuya verdad y bondad es esplendor. Pero sobre todo tiene que ver con la teología, ya que es como un punto de encuentro de los grandes temas de la fe y condensa la quintaesencia del misterio cristológico escudriñado por los seis primeros concilios de la Iglesia. No hay rama alguna de la enseñanza teológica que se pueda aislar completamente del problema de la imagen, sin correr el riesgo de separarla del tronco vivo de la tradición cristiana. Creemos –continúa el P. Sáenz– que en la formación espiritual y cultural de la Iglesia no se ha concedido la importancia que merece al filón del arte sagrado. Dios es el Bien, pero es también la *Belleza*, y menciona en el decir de Thibon, que "una de las grandes debilidades del cristianismo histórico de los últimos tiempos, consiste en haber sacrificado el arte a la moral y el haber puesto el acento exclusivamente en al oposición entre el bien y el mal, sin tener suficientemente en cuenta la oposición no menos esencial entre lo bello y lo feo".

Tanto el que contempla como el que pinta un icono, deben entender que el icono *no* es un retrato religioso, sino imagen del "misterio de la fe", referido al mundo Divino. Por ser el mundo Divino bello, el icono que lo representa debe ser inevitable y necesariamente bello.

Palabras del P. Sáenz: "En una civilización como la actual que se ha dado en llamar «civilización de la imagen», en el mundo prácticamente sumerso en la imagen, en toda suerte de imágenes violentas, eróticas, comerciales, imágenes impactantes, seductoras, se hace más necesario que nunca la presencia de la imagen pura, de la imagen santa, de la imagen que haciéndonos sensibles a la verdadera belleza, la de Dios y su creación, eleve nuestro corazón al conocimiento de los divinos misterios. Una imagen que no provenga de los bajos fondos de la subconsciencia, fomentando deseos tortuosos, sino que descienda de lo alto y nos conduzca hacia lo alto".

En marzo de este año, con esa simplicidad profunda que poseen algunos "pastores religiosos", el P. Sáenz me abrió las puertas y me allanó el camino para acceder a continuar mis estudios de iconografía con el más grande los iconógrafos vivos, P. Egon Sendler. El P. Sendler es director del Atelier del Centro de Estudios Rusos San Jorge, en Meudon, próximo a París y a su modesto taller concurren iconógrafos de todo el mundo, para perfeccionarse.

Prestemos atención a las coincidencias personales entre el P. Sáenz y el P. Sendler. Ambos son, y uno lo siente interiormente, ante todo "verdaderos Pastores"; ambos son jesuitas, ambos son expertos teólogos, ambos son escritores, ambos son pedagogos de la Fe y ambos tienen idéntico respeto, admiración y conciencia de lo que es un icono, en su verdadera representación.

En ese primer encuentro, el P. Egon Sendler alabó el libro del P. Sáenz, *El Icono...*, como una obra capital, fundamental, escrita en lengua castellana, sobre el icono y la iconografía.

Nadie es profeta en su tierra, suelen decir; a través de las manifestaciones del P. Sendler, nosotros entendimos que el P. Sáenz es al menos, pro-

feta en Meudon y también en Italia, por que el P. Ricardo Coll habla allí, reiteradamente de este libro estupendo y fue justamente el P. Coll quien acercó el libro *El Icono...* al P. Sendler, quien lamentaba no poseerlo para su relectura.

Cuando retornamos, me complació transmitirle al P. Sáenz esta experiencia intelectual y espiritual.

El P. Sendler había comprometido su presencia en Buenos Aires en septiembre, para realizar en el Taller Andriei Rubliev, al que pertenezco, un *"stage"* de diez días. Lamentablemente, pero con felices consecuencias fue operado de improviso del corazón en el mes de julio, por lo cual postergó, si Dios lo permite, hasta septiembre de 1998, su viaje y su *"stage"*. Pero como buen Pastor, tuvo la generosidad de invitarnos, me refiero a mi hermana y a mí, al *"stage"* de profundización que iba a dictar en octubre de este año. Al comentarle estas circunstancias, el P. Sáenz me pidió que le llevase al P. Sendler un número de la revista *Gladius* y la reedición de su libro, *El Icono...*

¿Cómo puedo relatarles la comunión entre el iconógrafo Sendler y el libro del P. Sáenz? No podré olvidar que apenas llegadas, entregamos el libro y el P. Sendler, en ese jardín espléndido, donde habitan cuantos menos los arcángeles, agitaba el libro en su mano derecha, teniéndolo en alto al tiempo que le decía al P. Marechal, Director de Saint George: ahora el libro es mío... mío. Días después ya había releído parte del libro y sus comentarios bordeaban el asombro.

Con toda humildad, comparte la idea del P. Pfeiffer expuesta en el prólogo de éste libro, cuando dice: "No existen, por cierto, muchos trabajos sobre los iconos en el ámbito de la lengua española". Existen, sí, muchos, muchísimos libros escritos en diferentes lenguas que ilustran sobre "iconografía", lo que según yo pienso, los acerca más a una pluralidad abarcativa de escuelas, iconógrafos, vivencias populares y vivencias religiosas, colores prototípicos, sentimientos nacionales particulares. Pero como teología, desde la teología sobre los iconos hay dos y solo dos libros contemporáneos que podemos leer: *El Icono, imagen de lo invisible,* del P. Egon Sendler, y *El Icono, esplendor de lo sagrado.*

El título que cada uno ha pensado para su libro, tiene una coincidencia que no es fortuita, sino condensación del más similar e íntimo sentimiento compartido y que creo solamente ellos dos han podido, sabido y querido interpretar y transmitirnos. Para ambos el icono debe ser ante todo *bello*, porque se refiere al *Arquetipo.* Para el P. Sendler es *"imagen de lo invisible"* y para el P. Sáenz es *"esplendor de lo sagrado"*.

Si nos permitiésemos conjugar estos dos conceptos, podríamos sintetizar el pensamiento teológico de ambos en *imagen de lo sagrado*, en el *icono* donde *el invisible es esplendor.*

El P. Sáenz ha tenido la generosidad de dedicarme un ejemplar de esta segunda edición; el texto, con la autorización del P. Sáenz, voy a transferirlo al *Taller Andriei Rubliev*, del que formo parte, porque es la síntesis del sentimiento del P. Sáenz con respecto al icono: "Al *Taller Andriei Rubliev*, consagrado a la belleza y al decoro de la casa de Dios".

MARÍA LUCRECIA FERNÁNDEZ PINTO

INÉS DE CASSAGNE, *Horizontes de Eternidad*, Ed. Instituto de Estudios Greco-Latinos "Prof. F. Novoa", U.C.A., Buenos Aires 1997, 343 pgs.

Cuando Dante envió el texto del *Paraíso* a su protector, Can Grande della Scala, solicitaba en una famosa epístola que su *Comedia* fuera interpretada siguiendo los pasos de la exégesis de los textos sagrados: comprender primero cabalmente el sentido literal e indagar luego sus enseñanzas morales, su alcance alegórico y sus signos orientados hacia los misterios que sólo la mística puede alcanzar en esta tierra. En plena Edad Media, los primeros comentaristas de Dante siguieron estas pautas y así comenzó a desarrollarse la ingente bibliografía sobre el texto, que hasta el día de hoy continúa creciendo. Pero, como era de esperar, aquel método solicitado por el mismo poeta y acatado en los textos de los primeros Comentarios, poco a poco fue dejando lugar a otras modalidades de análisis, según iba cambiando la metodología crítica. Es así como hoy podemos encontrarnos con estudios hechos desde la Semiótica estructural o la teoría de la recepción, que muchas veces terminan bastante alejados de los signos labrados por Dante.

Pero este libro que hoy presentamos constituye un punto de inflexión fundamental, porque desde una perspectiva propia de los umbrales del siglo XXI, asume el desafío de abordar el trabajo crítico a través del proceso que el autor postuló como el más idóneo. –De ahí el subtítulo *El Paraíso de Dante comentado*–. Y así, Inés de Cassagne se preocupará a lo largo de su libro, por la recta comprensión del sentido literal del texto, pero como paso previo que conduce a alcanzar su sentido moral, a profundizar en su complejidad alegórica y a vislumbrar las alturas místicas en las que culmina.

El problema radica en cómo se puede llevar a cabo una tarea semejante.

Al final del prólogo de *Horizontes de Eternidad*, leemos: "en la *Divina Comedia*, todo el aporte de siglos, desde la antigua mitología hasta el amor cortés, desde la perspicacia psicológica de los trágicos hasta las lecciones metafísicas y éticas de los sabios y filósofos, desde las nociones cósmicas hasta las circunstancias históricas, todo queda aclarado y transfigurado a la luz de la Fe en Cristo".

Y lo que la lectura nos lleva a comprobar, es que para aclarar el sentido literal, la autora va desplegando y explicando todo ese enorme caudal de elaboraciones del pensamiento que constituyen las bases de nuestra cultura. Una gran erudición expresada con precisión y fineza es, sin lugar a dudas, uno de los sostenes de este libro, que se inscribe así en la tradición del humanismo.

Pero por influencia precisamente de ese humanismo, la erudición no aparece como un valor en sí, sino que asume el papel de herramienta, cuyo fin es encaminarnos a la reflexión sobre la trascendencia. Y tal camino requiere imperiosamente una gran claridad de exposición que facilite una cabal comprensión. Por ello, a lo largo de sus comentarios, Inés de Cassagne deja aflorar muchas veces, con toda su frescura, la mirada que sabe dirigir sobre el mundo cotidiano. El resultado es que los más variados conocimientos intelectuales alternan así, equilibradamente en el libro, con las pequeñas-grandes cosas de todos los días, en una auténtica síntesis existencial. Veamos algunos ejemplos.

Para aclarar una cuestión teológica, que es la actitud de aquellos Santos que dentro del Paraíso se encuentran en una de las regiones más alejadas del Centro Divino, y que sin embargo se hallan colmados de felicidad, sin

inquietudes por alcanzar otro sitio, la autora recurre a esta imagen tomada de la naturaleza: "¡Y qué decir de las humildísimas flores a quien nadie mira a pesar de su belleza, esas florecillas de formas y colores distintos a pesar de su tamaño que brotan en lo alto de las montañas! Si fuera posible que ellas pretendieran ser vistas y ufanarse de su hermosura, no lo conseguirían. Y sin embargo lucen: lucen para su Creador. Y esto es justamente lo que han hecho los santos: hermosearse tan sólo para su Creador, sin compararse con los demás, excluyendo la competencia, los celos, la envidia" (p.55).

En otra ocasión, al comentar el fragmento donde Dante describe el fulgor de la mirada de un alma, que representa a quienes desarrollaron en la tierra una incesante actividad pública, la autora dará esta explicación del término *coruscar*: "Éste es el típico movimiento del metal «mercurio» –que nosotros hemos visto cuando se rompe un termómetro: un dividirse el metal allí contenido en perlitas muy movedizas, de una ostensible actividad. Esto ya revela cuál es la influencia de Mercurio: producir temperamentos activos y proclives a mostrar esa actividad a la vista de todo el mundo" (p.72).

Yo me permito acotar que Inés, madre de nueve hijos, ha de haber tenido que recurrir muchas veces al termómetro y algunas se le habrá roto. Y la observación de ese pequeño hecho cotidiano es aquí acertadamente aplicado a un comentario filológico que describe, en definitiva, una conducta humana.

Y ya que hemos hablado de la vida familiar, podemos agregar que en otros momentos, en los cuales la autora echa mano de diversas comparaciones con nuestra vida de todos los días para empinarse hacia los sentidos del texto, también recurre a imágenes tomadas de dicha órbita, como la solicitud de la madre hacia sus hijos o las danzas jubilosas de familiares y amigos en una fiesta de bodas.

A propósito de estas imágenes tomadas del entorno cotidiano, quiero apuntar una reflexión sobre la crítica literaria en general. En el afán de darle "estatuto científico", nuestra época ha querido hacer del lenguaje en el cual se la comunica un equivalente del lenguaje de las matemáticas. Varios autores han llegado a proponer complejas fórmulas como modo de explicación de los textos literarios. Pero como bien indica Paul Ricoeur, en un trabajo de tal tipo falta lo fundamental, que es el compromiso con la interpretación. Y es en la exposicción de ésta donde el lenguaje en su totalidad tiene que ser asumido por la crítica, de acuerdo con los requerimientos de cada obra, dejando de lado los prejuicios acerca de si algunas expresiones son "más científicas" que otras. El lenguaje referido al cosmos y a la vida del hombre, fuentes de toda actividad literaria, tiene plenos derechos a manifestarse en los textos críticos que estudian dicha actividad. Pues de lo que se trata, en definitiva, es de apelar no sólo a la mente sino también a lo sensorial, lo afectivo y lo imaginativo, cuya interaccion en un peculiar juego, da lugar a lo que hoy llamamos "literariedad".

Este libro es un ejemplo de cómo puede hacerse un estudio de gran profundidad sobre una obra, con un lenguaje que no se solaza en abstracciones sino que, por el contrario, permanentemente se empeña en facilitar la empatía con el lector. Esto lleva muchas veces a la autora a dialogar con él o a compartir una inquietud como cuando comenta: "Llegar a nutrirse del «pan angélico» es contemplar a Dios cara a cara. ¿Quién no se asustaría ante tal propuesta?" (p.37).

Retomemos ahora la cuestión de las "imágenes". Su estudio es propio de los análisis literarios y, en un sentido muy general, podemos definirlas como "representaciones mentales relacionadas particularmente con lo sen-

sitivo". No se las puede confundir con las "figuras", representaciones de verdades trascendentes y cuyo estudio, por lo tanto, corresponde a la teología. Dentro de la división actual del quehacer humanístico, "imagen" y "figura" están acotadas de este modo a campos independientes. Pero no ocurría así en muchos textos medievales donde, por ejemplo, se elaboraban literariamente todas las potencialidades de la "imagen" de un pastor, pero a la vez era presentada como "figura" de Cristo. A lo largo de la *Divina Comedia* esta labor de asimilación es de una persistencia y una hondura excepcionales. La elaboración de cada imagen desde la perspectiva humana y, a la vez, la impronta de figura de lo trascendente que la informa, hacen que un análisis comprensivo de la totalidad del texto no pueda dejar de lado ninguno de los dos aspectos.

Esta doble faz es la que aborda permanentemente *Horizontes de Eternidad*. Uno de los capítulos más hermosos a mi jucio, en este sentido, es el que describe "el acto de Beatriz". Este "acto" es contemplar a Dios, y el poeta peregrino comienza a hacerlo suyo a través de la Luz Divina gue se refleja en el alma de la mujer que una vez amó en la tierra. Los invito a su lectura...

Deseo volver ahora a esa relación de empatía entre la autora y sus lectores, a la que me he referido más arriba.

Para entrar en el tema voy a recordar unas palabras del crítico ingles John Wair, tomadas de su guía para espectadores de Shakespeare: "Leer un poema es participar de una danza mental. Una del estilo antiguo –no de las actuales, solitarias y convulsivas–, una de aquellas en que los bailarines, tomados de la cintura, del hombro, de las manos, comparten el ritmo y la simetría contradictoria y armónica de los pasos. El poema es un diálogo entre el creador y el lector, siempre diferente" (*The living world of Shakespeare*).

Yo me voy a permitir agregar una continuación a este bello fragmento, para describir la relación de Inés como lectora con el texto de Dante y como autora con nosotros, sus propios lectores. Me parece que realmente todos participamos de una danza, pero un tipo de danza más antiguo aún que el de parejas enlazadas, que recuerda Wair. Me refiero a las danzas en ronda. Danzas comunitarias donde cada uno daba la mano a otro hasta cerrar el círculo, símbolo del cielo y de la perfeción y la eternidad divinas.

Más de una razón me ha llevado a evocar este tipo de danza. En primer lugar, eran las propias del tiempo de Dante. Pero fundamentalmente, lo que he tenido en cuenta, es ese valor simbólico al que me refería, como acercamiento a la divinidad. El baile como nexo con la órbita de lo sagrado es una presencia constante en nuestra tradición judeo-cristiana. Cuando David trasladó el Arca al tabernáculo de Sión, dice la Biblia que "ceñido con un efod de lino, danzaba con todas sus fuerzas delante del arca del Señor" (II Rey. 6).

El "efod" era un cinto que levantaba la túnica para dejar más libres los pies. Y la única que se mofó de esta santa alegría fue Micol, que por ello fue castigada por el Señor.

También podemos recordar una leyenda que ha recorrido toda Europa, que es la de aquel juglar tan pobre que sólo pudo ofrecer ante un altar de la Virgen, sus danzas, lo cual provocó burlas y críticas. Pero entonces la imagen de Nuestra Señora cobró vida y dejó caer, ante el piadoso juglar, una rosa.

Esta relación del culto con la danza estaba tan arraigada en la religiosidad medieval que, a propósito de los peregrinos que llegaban a venerar a la Virgen de Montserrat, el *Libre Vermell*, de princios del s. XV, dice: "Puesto que no pocas veces los peregrinos al llegar a la iglesia de la Virgen María del Montserrat desean cantar y bailar e incluso durante el día quieren dan-

zar en la plaza y allí no han de cantarse canciones que no sean honestas y devotas, hemos copiado algunas. Habrán de ejecutarse honesta y comedidamente a fin de no estorbar a los que continúan con su oración y contemplación devota" (fol. 22ed. facsímil, a cargo de M. Gómez, Edition L'Oiseau Lyre, Monaco, 1992; citado en *Vida y peregrinación*, Ministerio de Cultura, Electa, Madrid, 1993).

Como en tantos otros casos, Dante es quien logra transmitir a través de una forma poética más acabada, un contenido místico más hondo del tema de la sacralidad de la danza. Veamos esta descripción de *Horizontes de Eternidad*, respecto a los serafines: "esta actividad espiritual que es la contemplacion –visión de lo amado– se traduce en una danza entusiasta, rapidísima, que no es otra cosa que movimiento de amor, respuesta de amor. Y este «coro» o grupo danzante transmite su entusiasmo al que le sigue, y así se ponen en movimiento los otros coros o grupos danzantes, empujando a sus respectivas esferas. El movimiento es circular porque los seres enamorados giran en tono del objeto amado."

Y comenta la autora: "¿Cómo no danzar entusiásticamente cuando se contempla a Dios?" (p.35).

Y con esta referencia toco el punto último al que quería referirme respecto al tema del baile, porque el movimiento danzante es uno de los *leitmotiv* del libro que estamos presentando. Muchas veces Inés de Cassagne lo subraya y desarrolla hermenéuticamente, cuando se trata de comentarios de versos de Dante. Pero también ella misma lo utiliza como imagen para acercar a los lectores a los más altos Misterios.

Y ya que hablamos de esos Misterios que no podemos alcanzar con nuestro entendimiento humano, quiero terminar con una referencia a un hecho que me ha llamado mucho la atención: el libro termina en la página 333. Tres, como sabemos, es el número clave de todo el poema de Dante, como homenaje a la Santísima Trinidad. ¿Qué ocurrió entre las idas y venidas de los trabajos de diagramación de la imprenta, para que finalmente el 333 apareciera bajo su punto final? Cada lector que entre en la danza jubilosa de sus capítulos, encontrará su propia respuesta.

Sofía M. Carrizo Rueda

CHRISTIAN VIÑA, *Católico...y Periodista*, edición del autor, Buenos Aires 1997, 90 pgs.

Cansado de recibir negativas más o menos corteses de las editoriales, Christian Viña publica con el fruto de sus sacrificios y ahorros de este libro, *Católico... y periodista.*

En un mundo donde las identidades se confunden y todo se mezcla, la obra expresa las firmes convicciones del autor y su cristianismo comprometido y valiente.

El autor publica una parte de sus artículos aparecidos en los últimos diez años en distintos medios del país; son los siguientes:

1. "El Día del Niño". Un cuento publicado en *La Capital* de Rosario en agosto de 1987 con ese motivo.

2.- "Río Gallegos: un sentimiento nacional". Apareció en marzo de 1989, en *La Opinión Austral*, en homenaje a una ciudad que vivió intensamente la guerra de las Malvinas en 1982, a diferencia de gran parte del territorio argentino.

3.- "Rosita 101". Recuerdo de su abuela materna y un té a abuela. Rosa y Angela Bernasconi.

4. “No tengáis miedo”. Una carta a los jóvenes aparecida en *La Nueva Provincia*, de Bahía Blanca.

5. “El cura futbolero nos ganó por goleada”. Es una evocación del P. Domingo Cusante.

6. “Una familia para siempre”. En *La Nueva Provincia*, de Bahía Blanca.

7. “¿Cuarto Poder o Poder de Cuarta?”, en el periódico *Cristo hoy*.

8. “De patriotas sin monumentos y modelos de sencillez”, en *El Liberal*.

9. “Las respuestas del cielo”. Sobre las peregrinaciones a Luján.

10. “Pizzariello. Homenaje al Sacerdote periodista”.

11. “Ante Dios somos todos pobres”. Sobre su encuentro con las Misioneras de la Caridad de la Madre Teresa de Calcuta.

Para mostrar el vigor y valentía de su estilo, he querido transcribir unos párrafos de su artículo “¿Cuarto Poder o Poder de Cuarta?”, que resultan adecuados como diagnóstico y como examen de conciencia de las deformaciones del periodismo muy extendidos en nuestro tiempo. Pero leamos a Viña:

“...creo oportuno sin embargo hacer un examen de conciencia sobre deformaciones profesionales –y a veces hasta de abiertos agravios a la esencia ética del periodismo– muy extendidas en estos tiempos.

“Lo hago alentado por las palabras del papa Juan Pablo II y el consecuente pronunciamiento de los obispos argentinos, quienes nos llaman a ingresar en el siglo XXI con un corazón más puro.

“Pido perdón por la primicia a cualquier costo que, sin respetar ningún código, pisotea honras, condena sin juicio previo, atropella la intimidad y hasta destruye hogares y proyectos de vida...

“Pido perdón por el amarillismo cruel que, quizás como la expresión más burda del capitalismo salvaje, no trepida en lucrar groseramente con la sangre, el dolor y el sufrimiento; por lo general de los más pobres y desprotegidos...

“Pido perdón por los estereotipos hechos a pura prepotencia y desprecio hacia la dignidad del prójimo y que, por ejemplo, convierten a los villeros en “comegatos” y “delincuentes”...

“Pido perdón por la falta de anuncio ante cualquier denuncia, que priva al receptor de los caminos alternativos y suele sumergirlo en profundas desazones.

“Pido perdón por no cotejar las lacras e inmundicias con que fundamos páginas y pantallas con abnegados y anónimos modelos de vida que, felizmente, también abundan entre nosotros.

“Pido perdón por las guerras y a veces hasta linchamientos televisivos y radiales que suelen presentarse como sanos debates o genuina expresión de democracia.

“Pido perdón por quienes confunden acidez con violencia y lejos de obtener respuestas interesantes para el análisis sólo persiguen sacrificar a su circunstancial víctima.

“Pido perdón por los que con unos cuantos dólares y hambrientos de unos puntitos de rating compraron las confesiones de supuestos arrepentidos de los años de muerte.

“Pido perdón por aquellos que siguen abriendo sus páginas, cámaras y micrófonos a quienes, sin ninguna intención de arrepentirse, continúan pregonando el odio, la violencia y la división entre argentinos.

“Pido perdón por los empresarios periodísticos que sólo preocupados en contratar mano de obra barata no dudan en reclutar imberbes sin formación, llenos de prejuicios y sedientos de morbo y descontrol para ofrendar en los insanos altares del sectarismo y la decadencia moral.”

"Pido perdón, en definitiva, por todas las ocasiones en que informamos parcialmente y fuera de contexto. Por todas las veces que no formamos con fundamentos y por todas aquellas en que nos olvidamos de orientar con equilibrio; con respeto y misericordia y sabedores que, aún en medio de las mayores dificultades de la vida, siempre hay lugar para la fe y la esperanza."

"Rindo igualmente mi sentido homenaje a todos los periodistas argentinos –por lo general sin prensa– que dignifican esta impar profesión con su entrega sin límites y a veces hasta heroica. Son aquellos que luchan desde el anonimato, casi siempre con sueldos miserables, por una sociedad más justa; y que en tan altruista servicio van dejando jirones de su propia existencia."

El libro cuenta con un prólogo del Cardenal Quarracino, que en su parte final dice:

"*Tus pedidos de perdón ojalá contengan un examen de conciencia para todos tus colegas."*

Viña sabe –por haberlo sufrido en carne propia– que las enseñanzas de Cristo y su Iglesia son "mala palabra" en ciertos ambientes periodísticos e intelectuales llenos de resentimientos y prejuicios. Ellos le dan renovadas fuerzas para seguir adelante y mantener intacta la Esperanza en las enseñanzas del Señor.

¡Adelante!

R.L. Breide Obeid

CARMELO E. PALUMBO, *Cuestiones varias*, Editorial Cies, Buenos Aires, Año 1996, 288 pgs.

Carmelo Eugenio Palumbo nació en Buenos Aires en 1930. Cursó estudios de humanidades, filosofía, teología y se graduó de abogado. Autores de renombre como Juan de Santo Tomás O.P., Cardenal L. Billot, J. Maritain, P.R. Garrigou-Lagrange O.P. y, entre los argentinos, Mons. Octavio N. Derisi y el P.J. Meinvielle, lo condujeron a la cosmovisión aristotélico-tomista, de la que es un ferviente difusor y de la que afirma ser la explicación mejor y más ajustada a la verdad revelada acerca de Dios, del hombre y del mundo.

Su profesión lo ha puesto en contacto directo con el mundo empresario, habiéndose desempeñado como asesor de entidades financieras no bancarias y de otras empresas mercantiles y civiles sin fines de lucro. Esta experiencia le ha servido para conectar a "tierra" los principios generales de la Doctrina Social de la Iglesia.

Es Director de los Ciclos de Cultura y Ética Social y Profesor Titular Ordinario de Doctrina Social de la Iglesia en la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Dirige también al CIES, Centro de Investigaciones de Ética Social. Es Profesor Extraordinario visitante de la UNSTA, Universidad del Norte de Santo Tomás de Aquino, y Presidente de la Fundación ALETHEIA. Participó en congresos, publicaciones y difusiones televisivas, referidos a problemas actuales del hombre y de la sociedad.

Otros libros publicados del mismo autor:

- Cuestiones de Doctrina Social de la Iglesia, Colección Ensayos Doctrinarios, Bs. As., 1982.
- Cuestiones de Familia y la Doctrina Social de la Iglesia, EDUCA, Bs. As., 1987.
- La Teología de la Liberación o el marxismo enancado en el progresismo teológico, Editorial GEA, Bs. As., 1974.
- Cuestiones de Teología, Ética y Filosofía, CIES Editorial, Bs. As., 1988.
- Guía para un estudio sistemático de la Doctrina Social de la Iglesia, 2da. Edición, 1991.

En la presente obra se recopilan artículos con los que el autor salió a responder a hechos que el mundo moderno propone a pensadores cristianos. Estos desafíos cotidianos los utiliza el Dr. Palumbo para exponer la Doctrina de la Iglesia y para esclarecer las mentes, en momentos graves de corrupción de la inteligencia y de la fe.

Sin dejar de ser profundo, el autor adopta un estilo sencillo y un lenguaje de agilidad periodística.

Palumbo agrupa los temas tratados en tres capítulos: I. Cuestiones de Ética, II. Cuestiones de Educación, III. Cuestiones de Teología.

I. En cuestiones de ética, se considera: "La corrupción de la fe y la inteligencia", "Las Naciones Unidas y la familia", "El Dr. Mariano Grondona ¿el hombre diagonal?", "El costo social", "El Descubrimiento de América", "La situación religiosa actual", "El reformismo y la dialéctica" y "La Teología de la Liberación".

II. En cuestiones de Educación, el autor trata: "Los contenidos básicos comunes", "El fin de la educación", "La educación y la informática", y "Apostillas sobre las Universidades Católicas".

III. En cuestiones de Teología, el Dr. Palumbo aborda temas como: "Pedir Perdón", "Actualidad de San Agustín", "El sentido de la historia" y "los Dones del Espíritu Santo" aplicados al análisis de la actualidad.

Felicitaciones al Dr. Palumbo y recomendamos calurosamnete su obra.

R.L. Breide Obeid

AUGUSTO VELS, *Grafología Estructural y Dinámica,* Herder, Barcelona, 1997, 398 pgs.

Esta obra es un complemento de otras del mismo autor dedicadas al tema: *Escritura y Personalidad, Diccionario de Grafología y de términos psicológicos afines* y *Manual de Grafoanálisis.*

El libro está dirigido a los profesionales interesados en el conocimiento de la personalidad a través de la onda gráfica y muy especialmente a los que utilizan el programa informático del «Método Vels de Grafología» realizado por Sadurní Villaronga.

El autor revisa los signos de acuerdo con los tres grandes aspectos de Forma, Espacio y Movimiento.

En el concepto del autor:

Forma es lo más corriente e intencional de la onda gráfica, corresponde a la expresión modal del carácter, manifiesta el propio estilo y señala las características de la propia individualidad; la selectividad y gusto estético, la cultura, la originalidad, la capacidad creativa y el grado de convencionalismo o adaptación a las normas.

El espacio es como la micropresentación del espacio vital del sujeto.

La manera o modo como cada persona encuadra los márgenes y distribuye las letras, las palabras y las líneas dentro del marco-ambiente de la hoja de papel, nos indica cómo se siente a sí mismo y cómo se mueve en su espacio.

Finalmente el *movimiento,* que comprende la rapidez, la presión, la dimensión, la dirección y la continuidad de la onda gráfica es un excelente indicador del nivel de vitalidad y dinamismo de las funciones físicas, psíquicas y mentales y de la continuidad del sujeto en sus sentimientos e ideas, en sus deseos y en sus hábitos de conducta.

El movimiento manifiesta el temperamento de la persona.

La obra es una herramienta útil para los profesionales que se dedican a la psicología, selección de personal, pericias caligráficas, pedagogía (orientación de estudios), criminología, caracterología y estudios biográficos de grandes personajes de la ciencia, del arte, de la política.

R. L. Breide Obeid

PEDRO CARLOS VELASCO SUÁREZ, *Una decisión de los padres: ¿tener más hijos?*, Bonun, Buenos Aires, 1997, 92 pgs.

El padre Pedro Carlos Velasco Suárez es sacerdote de la Prelatura del Opus Dei. Nació en Buenos Aires en 1959. Es profesor de filosofía en la Universidad Católica Argentina y se doctoró en Teología en la Universidad de Navarra. Realiza su trabajo pastoral en la Argentina y Bolivia.

El autor ha compilado los textos del Magisterio de la Iglesia, sobre el tema de la Paternidad Responsable.

Los principales documentos tenidos en cuenta son: la Encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI, la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, la Encíclica *Evangelium Vitae* y el Catecismo de la Iglesia católica del papa Juan Pablo II.

El padre Velasco considera: El Matrimonio y la Maternidad como Vocación; las familias numerosas; La Paternidad Responsable; Los Métodos artificiales y naturales del Control de la Natalidad. ¿Es posible vivir la Vocación Matrimonial?

Finalmente dedica un capítulo a los Sacerdotes exhortándolos a no tener miedo de ser signos de contradicción como Nuestro Señor Jesucristo y otro capítulo a la defensa de la cultura de la vida frente a la mentalidad anti-vida.

El libro tiene una interesante bibliografía que ayuda a defender la vida desde lo literario (Chesterton, Lewis, Chevrot, etc.) y una presentación del arzobispo coadjutor de Buenos Aires Monseñor Bergoglio, el cual desea «que este libro ayude a todos aquellos que quieren seguir apostando a la vida y al tiempo, en un momento que de tantos sitios distintos están en oferta y al alcance de la mano los productos de la cultura de la muerte».

Nosotros también.

R.L.Breide Obeid

CARLOS JOSÉ MOSSO, Derecho, Moral y Vida. Cuestiones de nuestro tiempo, Cruzamante, Buenos Aires, 1997

¿Qué relación puede haber entre el Derecho, la Moral y la Vida?

El Derecho es la misma cosa justa –lo justo objetivo– define Santo Tomás de Aquino, que se realiza en la vida social. La misma justicia es una virtud moral. En el orden de los fines el Bien Común Temporal que es el fin del Derecho, es el máximo fin moral del hombre en su vida en esta tierra. De modo que Derecho y Moral tienen en común su materia, la vida social, que es vida humana y su sujeto: el hombre. En cuanto a los aspectos formales o estructurales de ambas disciplinas, se advierte que hay obligaciones jurídicas como morales, normas jurídicas y normas morales, siendo la misma justicia como antes dijimos, una virtud moral y a la vez el valor central del Derecho. La diferencia radica en que el Derecho es una especie de la Moral y ambos se realizan en la vida social que es una dimensión de la vida humana. Estas consideraciones que nos enseña el Doctor Félix Lamas , quien prologa este libro, son la materia que va a analizar el autor a lo largo de los temas que lo integran, haciendo hincapié en la altísima dignidad del Hombre, creatura de Dios, que lleva impresa en su naturaleza la misma Imagen del Creador, la cual constituye el fundamento primero de todos sus derechos como persona.

A lo largo de los ocho capítulos, cuya primera redacción fuera con motivo de conferencias pronunciadas por el Autor aquí y en el exterior (Santiago de Chile y El Cairo), se analizan con profundidad y un robusto sentido común, siempre a la luz de los principios, temas como:

1. La vida y el Aborto en el Derecho Comparado

2. La procreación artificial

3. Clonación de humanos.

4. La muerte y los trasplantes de órganos.

5. El Homosexualismo.

6. Pecado y Delito.

7. Victimología

8. Principios morales en defensa del matrimonio y la familia.

En el primer capítulo se aboca el autor al estudio del Aborto en el Derecho Comparado, tema tratado en una conferencia que pronunciara el 17 de septiembre de 1990, en la Facultad de Historia de la Universidad del Salvador. Llama la atención el conocimiento de las diversas legislaciones que compara, tales como la francesa y la austríaca de 1975, así como la jurisprudencia y legislación federal de los EE UU, el Sistema Inglés (*Abortion Act, 1967)* y la Ley Española de 1985 por nombrar algunos.

Comienza el capítulo distinguiendo a las dos categorías en que se agrupan las leyes que despenalizan el aborto. Estas son el Sistema de las plazos y el de las Indicaciones. A lo largo del capítulo el autor funda su visión en la tesis de la animación inmediata hoy universalmente aceptada, que consiste en la infusión del alma humana en el mismo instante de la concepción del embrión, y en consecuencia la constitución de la persona en ese momento, con lo cual la persona humana como sujeto de derechos está presente durante todo el tiempo de la vida humana tanto intra como extrauterina.

Esta es la tesis que en última instancia cuestionan todos los que de una u otra manera justifican la despenalización del aborto. Con argumentos profundos y cargados de sentido común, el autor va refutando cada una de las objecciones.

Nos recuerda: "El Derecho es, desde un punto de vista, la Moral hecha alteridad". Si se olvida este principio se legitima todo régimen político y organización jurídica. Total, la Ley lo permite... "Pero –dirá más adelante– el Derecho es la misma cosa justa, como enseña Santo Tomás, la Ley que no realiza el valor Justicia no es ley sino un acto de violencia" (pág. 19).

Hasta aquí lo sustancial del tema en este somero comentario, pero el Autor nos deleita ahondando en todos los detalles con que cuenta el experto.

Otro aspecto interesante es la relación que el Dr. Mosso muestra entre la liberalización del aborto como hecho previo a la legislación que permita la eutanasia.

En el segundo capítulo trata sobre la procreación artificial. Es el tema de una conferencia que el Autor pronunciara en el Senado de la Nación el 29 de agosto de 1995.

Para ello desarrolla tres conceptos fundamentales:

1. El concepto de Derecho.

2. El concepto de persona.

3. La procreación natural y la de laboratorio.

En este contexto nos recuerda la Ley Natural según enseña el Magisterio de la Iglesia Católica y ya sostuvieran los paganos como Ciceron. Este capítulo fue desarrollado con motivo del debate legislativo sobre la posibilidad de regular la procreación artificial.

En este tema como en el del capítulo anterior es esencial la tesis de la animación inmediata. Pues en la consideración jurídica es crucial saber si el embrión es persona o no. Si el embrión no es persona, ninguna dificultad jurídica aparece.

Si el embrión es una persona humana, las consecuencias del obrar humano pueden ser funestas pues los derechos de la persona en cuestión son lisa y llanamente vulnerados con las prácticas de F.I.V.E.T (Fecundación in vitro con transferencia de embrión).

Los aspectos de la F.I.V.E.T. que vulneran de algún modo los derechos de la persona son entre otros:

- El congelamiento de embriones.
- Las madres sustitutas.

- La muerte por aborto de embriones implantados.

El Autor nos recuerda dentro del aspecto jurídico que la reformada constitución Nacional, ha incorporado el pacto de San José de Costa rica y la Convención de los Derechos del Niño como parte integrante de su contenido, y ha proclamado con esa incorporación el concepto del comienzo de la existencia de la persona humana desde el momento de la concepción, sin hacer distinción entre procreación natural o artificial. A la luz de la normativa descripta, puede ser tachado de inconstitucional todo proyecto que no proteja la vida humana desde el momento de la concepción pues está en contradicción con la Carta Magna. Pero esto no es el fondo de la cuestión, sino sólo lo que atañe a la legislación positiva. Y en tal contexto analiza los proyectos de legislación que se discutieron entonces en el Senado de la Nación: el Proyecto Britos y el Proyecto del Senador Laferriere. De este análisis se extraen importantes conclusiones que sirven de guía para todo tratamiento serio del tema.

El tercer capítulo trata sobre la clonación de humanos, según el texto de una ponencia del Autor en el II Congreso de la Federación de Asociaciones Médicas Católicas de Latinoamérica, celebrada en la U.C.A. del 24 al 26 de abril de 1997. Trata entonces este capítulo sobre una hipotética clonación de humanos, hipótesis que hay que retomar luego de la obtención de una clonación ovina viable y en el contexto de una cultura laicista como la que nos toca vivir.

Varios fueron los gobiernos que trataron el tema al hacerse público el caso de la oveja Dolly, sobre todo teniendo en cuenta el desconocimiento que los tecnócratas actuales muestran sobre las implicancias filosóficas y morales del accionar tecnologico.

Comienza el Dr. Mosso diciendo que " La pregunta no es tanto si se puede científicamente obtener un clon humano –que parecería que sí– como si ello es éticamente admisible y jurídicamente lícito." Deja bien sentado que para el autor lo que no es éticamante admisible tampoco es jurídicamente lícito, al menos en el marco del Derecho Natural.

Luego de algunas consideraciones de carácter ecológico a la luz de la Sagrada Escritura, el Dr. Mosso hace una observación sobre el principio de identidad en el caso de seres vivos obtenidos por clonación: "Todo ente es idéntico a sí mismo y por lo tanto diferente a otro aunque puede ser igual a otro" (pero no idéntico).

Por eso resulta más acertada la expresión "individuos genéticamente homogéneos", o "copia genética". Argumento con el cual se descartaría la vana expectativa de "recuperar", por ejemplo, un ser querido que ha fallecido.

Sigue luego con las consecuencias que traería la diferencia en el orden moral y existencial en suma.

Luego se aboca a definir la clonación, la cual consiste en la multiplicación biológica sin intervención de la sexualidad, realizada artificialmente para conseguir individuos genéticamente homogéneos. Es una forma de reproducción asexuada que da como resultado una copia genética como si fuera una reproducción fotográfica. En esta técnica participa un solo progenitor que aporta el núcleo de una o más células de su cuerpo.

Aunque no hay aún noticias de que la clonación de humanos se haya realizado, resulta interesante enfocar el tema, del cual se han ocupado varios jefes de estado previniendo indeseables consecuencias, pues nos permite ver las implicancias jurídicas y bioéticas con nuevas precisiones sobre los derechos de la persona humana.

El capítulo siguiente trata el espinoso tema de los trasplantes de órganos, tema expuesto en el Instituto de Etica Biomédica de la U.C.A. el 26 de noviembre de 1996.

En este caso nos tenemos que ocupar del otro polo de la existencia humana: la muerte, en qué consiste, cuáles son los signos para detectarla, cuál es el momento en que se produce.

Es este un tema que el Autor trata valientemente, pero que necesita continuar debatiéndose pues es muy poco lo que la medicina nos ha dicho sobre el mismo. Digo la medicina pues si bien el Dr. Mosso se aboca principalmente a los aspectos éticos y jurídicos, estos descansan sobre los aspectos ontológico y biológico, a los cuales nuestro autor se aboca con profundidad para mostrar la falta de precisión que exhibe al respecto la ciencia actual.

El capítulo quinto fue tema de una conferencia dictada por el Autor en la UCA de Chile en 1994 y en El Cairo y trata de la homosexualidad y sus aspectos éticos y jurídicos. Comienza haciendo la distinción entre homosexualidad y homosexualismo y lo expresa así: "Entendemos por homosexualidad el fenómeno por el cual una persona se siente atraída (sexualmente) por personas de su mismo sexo. Implica fundamentalmente una tendencia desviada, independientemente de que se lleven a cabo actos concretos". (pág. 79). "El homosexualismo en cambio, es la promoción de las prácticas homosexuales, y la pretensión de que éstas sean aceptadas públicamente, en un contexto de consenso social y con un encuadre jurídico que las convalide... la homosexualidad afecta a lo individual desviado y como tal es premoral, mientras que el homosexualismo afecta a la estructura misma de la sociedad y su escala de valores".

Continúa un párrafo de destacar: "Si la homosexualidad es un problema de vieja data, al que desde siempre se le ha tratado de encontrar solución, especialmente en el campo de la Psiquiatría , el homosexualismo en cambio se nos presenta como un problema relativamente moderno al que debemos enfrentar con renovado vigor intelectual y moral, y con clara conciencia de la realidad que nos toca vivir. " (Pág. 79).

Luego tratará de diversos puntos tocantes al los desórdenes morales y sociales que el homosexualismo genera en una sociedad ordenada.

Este capítulo así como los anteriores, se contrapone en lo negativo, en algunos aspectos con los fundamentos ético-jurídicos del matrimonio y la familia que será tema del octavo y último capítulo, tema expuesto en la U.C.A., el día de la Virgen de Fátima, 13 de mayo de 1997.

En dicho capítulo nos vuelve a recordar principios muy caros a la filosofía cristiana y al Derecho Natural, tales como "El Derecho es la Moral hecha alteridad". O aspectos interesantes de la doctrina moral de la recta razón como cuando dice: "La recta razón es por decirlo así, la apertura de la razón a la sabiduría, o sea al conocimiento del bien y del mal".

Sostiene el Autor claramente que: "No se trata entonces de volver circunstancialmente al modelo cristiano de familia y matrimonio, sino de entender que es el único modelo posible, aplicable a cualquier momento histórico, puesto que está basado en la misma naturaleza del hombre."

Este capítulo constituye un digno broche de oro a este libro, con que el Autor se erige como un seguro maestro, a lo largo de todas las páginas que lo integran, tanto por el valor de las doctrinas que desarrolla como por el sólido fundamento en los principios.

Saludo con alegría la aparición de esta obra y deseo sinceramente que sea uno más de una larga serie, porque el autor muestra condiciones muy interesantes para la investigación , en el ámbito de su competencia.

Pero esta publicación no es su primer esfuerzo: conozco al autor desde hace varios años y sé de su vocación por la verdad y el bien,

que siendo el objeto del intelecto y la voluntad, son también los objetos permanentes de su investigación. El Dr. Carlos Mosso, amigo mío, es un joven abogado y profesor universitario que ha publicado ya otro libro en colaboración con otros autores, trabajo premiado por la Academia de Medicina; podemos decir que ya tiene la suficiente madurez intelectual para saber que la docencia exige el permanente estudio de los libros y de las cosas, y de esto precisamente depende la fecundidad que desde ya le deseo.

Dejo sin comentar los capítulos 6 y 7, que son muy especializados, para los conocedores del Derecho y sobre los cuales habla el Dr. Félix Lamas, en el prólogo, con sobrada autoridad.

GUILLERMO ALBERTO ROMERO

WILLIAM PFAFF, *La ira de las Naciones*, Andrés Bello, 244 pgs.

Sin duda constituye una característica singular de los científicos sociales norteamericanos, su deformación o, simplemente, su mala formación humanística. Se advierte esa falencia en casi todos ellos y es el caso del autor de este libro que trata o roza una cantidad de cuestiones y áreas trascendentales en la problemática del hombre –que van desde la antropología hasta la filosofía de la historia (y, sobre el final, aun de la teología de la historia)– con una, por momentos, insoportable liviandad. Y podríamos agregar ignorancia.

El tema central del libro, pese a su confuso título, es el nacionalismo como fenómeno político y cultural; sin embargo –y no obstante que Pfaff reconoce aquí y allá las raíces, la espontaneidad y la legitimidad del sentimiento y del ideario nacionalistas– en ninguna parte de su trabajo se detiene en una aproximación conceptual a la realidad que estudia, esto es la nación misma y la relación del hombre con ella. No la define –ni se preocupa por hacerlo, tal vez en la suposición que el lector ya dispone de ideas claras al respecto–, limitándose a describirla y no siempre con precisión científica. Es lástima que se haya caído en tamaña omisión (si es que no se trata de una inaceptable comodidad epistemológica) y, además, inexplicable porque la literatura política reciente, en especial la de origen europeo, es abundante y rica sobre la materia. La primera impresión que se recoge es la de que aquí el esfuerzo por aproximarse teóricamente al concepto de nacionalismo es reemplazado por una descripción histórica más o menos aceptable a la que, con todo, se la puede encontrar superficial. Incluso esta perspectiva es demasiado rígida como para ser exacta y confiable. Parte de la visión del internacionalismo (al que sólo se refiere por oposición al nacionalismo) cuyas manifestaciones serían el imperio austro-húngaro y el otomano en los tiempos modernos ya que no se remonta a creaciones más universales y durables como el romano. Por esto es que la mirada del estudioso se vuelve rápidamente a la actualidad donde cree hallar los mejores ejemplos del fenómeno. Tampoco acierta –en verdad, no se lo propone– acotarlo y en ocasiones lo confunde y en otras los distingue con una proyección de la unidad religiosa o de un etnocentrismo desbordado o patológico. En todo caso, insiste una y otra vez en adscribirlo a una actitud violenta y expansionista y, en definitiva, un poco irracional e incomprensible. En efecto, Pfaff –profesor estadounidense de historia radicado en París y colaborador en publicaciones especializadas de política internacional– no termina de entender lo que estudia, debido sobre todo a una inmanejable postura prejuiciosa que le cercena posibilidades como investigador.

Por el contrario, son de destacar algunos de sus análisis de política internacional (que, a esta altura, cae-

mos en la cuenta que constituye su especialización y su vocación más que la historia o la filosofía política); algunos son agudos y hasta audaces pero nunca o casi nunca incursionan más allá de la consideración estratégica. Es como si un velo le cubriera los ojos para ver la realidad profunda que se desarrolla, por así decir, detrás de los acontecimientos. También se le deben acreditar algunos hallazgos de tipo sociológico, como cuando califica al norteamericano como "ciudadano ideológico", esto es como no perteneciente a una cultura ni a una raza ni proveniente de un cierto estamento nacional diferenciado sino como un sujeto comprometido con una pensamiento determinado (¨hoy los derechos humanos, ayer la doctrina Monroe, mañana qué...?) ¿Qué raíces, qué sentido, qué proyecciones, qué representación de sí misma, qué destino, qué capacidad de convivencia puede tener una sociedad de estos caracteres? ¿Es pueblo, masa, acumulación? No lo dice.

En la misma línea cabe señalar la desaprensión del autor para precisar términos que utiliza con generosidad, tales como progreso, democracia, liberalismo...; jamás se preocupa por aclararlos, acotarlos, fundamentarlos ni distinguirlos lo que no contribuye en modo alguno a una fácil inteligencia del texto.

También merece remarcarse la atención que se pone en el reciente conflicto balcánico, en su significado y consecuencias, llegando a afirmar que la indiferencia o ineptitud de las potencias europeas para intervenir en el cruento conflicto –caso típico del estallido de un país artificial creado contra la naturaleza y contra la historia– equivale al fracaso de la Unión Europea, ya sea en su versión actual, en plena marcha, como en la del general De Gaulle de una "Europa de las patrias", ésta mucho más profunda, desafiante y utópica que la posterior formulada en plena guerra fría. ¿Se debe admitir sin más este tipo de consideraciones?

Dejamos para el final lo que nos parece el defecto y el silencio más ominosos de este trabajo el que, en definitiva, si bien es limitado es, en otros aspectos, útil. Es la ignorancia completa del nacionalismo hispanoamericano –el argentino en primer lugar–, al que no menciona en ninguna línea, desconociendo su enorme riqueza doctrinaria y emocional así como la función revulsiva que le tocó cumplir (en rigor, en ningún caso con éxito) que cumplió o pudo haber cumplido como propuesta antisistema. Y asombra esta ausencia porque se trata de un pensamiento orgánico, de nivel intelectual alto, de raigambre occidental y de inspiración cristiana y tradicional. Y sobre el que muchos universitarios europeos –y más aún compatriotas del autor– dedicaron largos estudios, no siempre meritorios ni objetivos pero que están allí, a su disposición. Es que Pfaff no se propuso sino escribir una historia contemporánea con epicentro en lo que califica –y no sin razón– como el fenómeno más definitorio del presente (en especial en la segunda mitad del siglo), el nacionalismo.

V. E. ORDÓÑEZ

JORGE BOHDZIEWICZ, *Rosas y Lefebvre de Becourt*, Scholastica, 227 pags.

Un libro que, si bien trata de un tema menor, es de suma importancia no tanto para el lector común como para el especialista. En este sentido esta biografía del diplomático francés que debió acompañar al vicealmirante Charles Baudin que en 1840 y por decisión de Adolpe Thiers, ministro de relaciones exteriores de Francia durante la prolongada guerra franco-argentina centrada en el bloqueo del Rio de la Plata, constituye un aporte original y valioso.

El marino Baudin odiaba personalmente a Juan Manuel de Rosas (no se sabe porqué ni basado en qué fundamentos) y, según parece,

estaba más dispuesto a intentar una solución guerrera abierta (ya había adoptado una actitud similar en ocasión del bombardeo, bajo su mando, del puerto de San Juan de Ulloa) que una salida diplomática. Como la que llevó a cabo con más tino y éxito su sucesor al frente de la misión de su país, Angel René Armand, conde Mackau, designado en su reemplazo por un alarmado Thiers que se resistía a embarcar a su pais en un conflicto lejano y, posiblemente, de poco provecho.

Fue, efectivamente, a éste a quien asesoró el biografiado en su misión. De cualquier manera no ha de olvidarse el hecho que el almirante Mackau partió del puerto de Cherburgo encabezando una disuasiva escuadra de 42 buques de guerra lo que, por cierto, significaba algo más que el respaldo a su gestión diplomática: en rigor, constituía su "ratio" final, su argumento decisivo para el supuesto de un fracaso político.

Pero el conde tenía tanto o más prestigio como hombre diplomático que de guerra; conciliador y convincente (así lo acreditaban sus antecedentes), su fama de tal había pesado negativamente en el ánimo de los unitarios enfrentados con el dictador de Buenos Aires, virtuales aliados de los invasores europeos y así lo registra la correspondencia intercambiada entre sus principales jefes; en efecto, los enemigos de Rosas (que lo eran de la Federación como tal) esperaban una acción fuerte y sin contemplaciones contra el odiado "tirano" y una política de concesiones y de reconocimientos no les facilitaba de modo alguno el camino hacia el poder desde el que se prometían, como ocurrió, la aplicación de un programa de gobierno progresista a ultranza que era, simplemente, el ideario de trasladar sin modificaciones el revolucionarismo francés a las ex provincias hispanas, sin transición ni adaptación.

Claro que contaban con inteligencias como las del joven Lefebvre de Bécourt que, casualmente, provenía de la cultura a la que los liberales criollos aspiraban y tenía la misma opinión que ellos respecto a los nativos. No es una casualidad que en un artículo del bisoño diplomático en la revista de *Deux Mondes*, que era como el ariete de penetración en nuestro continente de la mística revolucionaria, sostuviera conceptos tan parecidos a los que, pocos años después, expusiera más de un intelectual unitario, describiendo a los argentinos de esta forma tan estereotipada, propia de la época: "descendientes degenerados de los héroes españoles de la conquista, que casi no tienen de cristianos más que el nombre y del hombre más que la figura". No es necesario ningún esfuerzo de la imaginación ante palabras tan torpes y afrentosas para calibrar el espíritu que inspiraba a este diplomático en los primeros escaños de su carrera. Así como lo que hubiera sido una negociación dirigida por un temperamento de estas características.

El libro que comentamos se extiende a lo largo de una erudición meritísima y detallista al extremo –no habitual en la historiografía argentina– acerca de las negociaciones entre los gobiernos de Buenos Aires y el francés. Y, como no podía ser de otro modo, tomando como figura de referencia a Lefebvre, que ostentaba el título de encargado de negocios en el pais.

Hijo de su tiempo, tributario de una ideología radicalizada, culto a su manera y, sobre todo, cargado de los prejuicios más enfermizos y alocados que le habían sido hecho llegar por sus aliados locales, sus informes (citados con profusión en el libro) pierden importancia y utilidad para sus superiores; son, como acota el autor, superficiales, comprometidos y engañosos y no vacilan en recoger –tal vez con más ignorancia e ingenuidad que mala fe– los rumores más inverosímiles que circulaban para entonces en profusión. Exageran los episodios conflictivos que eran invocados para crear y sostener el *"casus belli"* entre ambos países (como supuestos malos

tratos a ciudadanos franceses) así como, con frecuencia, deforman los acontecimientos. De suerte tal que, a no ser por la sensatez y buena voluntad del almirante Mackau, nada se hubiera podido conseguir por la vía diplomática. El acuerdo con el ministro Arana –que fue posible por el tacto y habilidad de ambas partes– habría de posponer las ambiciones unitarias de acceder al gobierno, no obstante contar en la legación francesa con un aliado natural, como era Lefebvre, dispuesto a levantar la bandera de la civilización contra la barbarie. Aunque cabe agregar que esta dualidad formaba parte de la dialéctica en boga para mediados del siglo pasado.

Un sólido estudio acerca de un personaje si se quiere secundario de esas complicadas gestiones que culminaron con un tratado digno y que alejó el peligro de una agresión que se vislumbraba inmediata. Porque esa figura –de la que nadie se ocupó hasta hoy– aparece inscripta en el contexto de esas mismas negociaciones a cuyo buen término él, ciertamente, no colaboró. Se cuenta, entonces, con un estudio serio, minucioso y probo que será, sin duda, del mayor provecho (incluso indispensable) para quien se interese en ese acotado periodo de nuestra historia cuando se aspiraba –todavía– a ser un país soberano aunque no se llegase a la organización.

V. E. ORDÓÑEZ

VIVIANE FORRESTER, *El horror económico*, Fondo de Cultura Económica, 158 pgs.

Este libro, lamentablemente, ha pasado como un relámpago, con su luz intensa y esclarecedora pero también con su fugacidad. Este suceso fue, como se apuntó en algún momento, más sociológico que editorial; conmovió –tanto como se puede en el ámbito de esta cultura posmoderna que se extiende por el mundo– a la conciencia de todos, incluso de los beneficiarios del sistema-cultura denunciado, que es el vigente en la actualidad (aunque, por supuesto, se viene engendrado desde las profundidades mismas del Iluminismo, pero éste es otro tema).

En efecto, este libro –breve, conciso, valiente y, sobre todo, abrumador– impactó en la sociedad francesa primero (país desarrollado) y luego, también, en las de otras latitudes (en los subdesarrollados). Esto significa mucho. Significa que no se trata el actual de sólo un problema puramente económico ni siquiera primordialmente económico. Esta pequeña obra –que tiene algo de denuncia y de grito, de apóstrofe y de reclamo, de discurso racional y de advertencia y replanteo moral– pone en cuestión toda una actitud de vida, la del capitalismo global, omnipresente (aunque sea bajo mil rostros y formas aparentemente distintos) y cerrado sobre sí mismo, sin permitir ni tolerar alternativas ni variantes. Todos, quien más, quien menos, aceptan que se está viviendo una era de proceso de cambio en el planeta que se lleva a cabo a un costo altísimo que, sin embargo, no pagan todos por igual; muy por el contrario, las desigualdades sobre la carga de un sacrificio sin límites (y, según la autora, igualmente sin fin) afectan de un modo arbitrario, indiscriminado y básicamente injusto a todos los miembros de la raza humana. Así de contundente. Es el presente, tal vez, el primer período de la historia en que el ser humano se disuelve hasta casi desaparecer; ya no cuenta el hombre como tal sino como un número grisáceo extraviado en los pasillos de los tecnócratas y en los artilugios de las estadísticas y de las políticas globalizantes. Jamás la cultura ha llegado a prescindir del hombre como ahora, de sus necesidades, dignidad, libertad y hasta de su naturaleza misma. “Aquí no hay persona”, golpea Viviane Forrester con una contundencia que podría suscribir sin dificultad un Maurras, por ejemplo.

Es que la dimensión y las características que ha adoptado el capita-

lismo en nuestros días –fin de siglo, fin de milenio– importa una cultura y la supone; más: es él mismo una cultura. Por cierto que una cultura extrañísima que prescinde del hombre y que, por lo tanto y en este sentido, es raigalmente un antihumanismo por contradictorio que la expresión suene. Al desaparecer el individuo concreto, de carne y hueso y transformarse en una cifra administrable por no se sabe quién ni quiénes, el sistema se vuelve irrespirable, asfixia a sus habitantes-esclavos, los circunscribe a espacios mínimos donde se han perdido ya todas sus dimensiones naturales (y también, aunque la autora apenas lo acota muy al pasar, las sobrenaturales). Pero para que este ordenamiento funcione (o, sencillamente, subsista) requiere todavía una monstruosa vuelta de tuerca más, que ya se dio: es que los explotados quieran serlo y que tiemblen ante la sola posibilidad de dejar de serlo. El sistema se sostiene y se satisface a sí mismo. Es el temor al desempleo que ronda, como un animal cruel e invisible, a todas las sociedades, a las ricas y a las pobres y, con mayor razón (si así se pudiera hablar) a las miserables, con la mera diferencia que en éstas el desempleo forma parte de su idiosincracia, es su propia naturaleza, es la regla y no la excepción. Todos dependemos, en este esquema, en el que vivimos sin posibilidad de resistencia; no vivimos en relación a los demás (en una relación más o menos conflictiva, tal como sucedía en los ordenamientos tradicionales o en aquellos en los que estábamos habituados a hacerlo) sino nos dirige y gobierna el misterio de una cúpula a la que no se tiene acceso y que tiene el poder de disponer de la suerte de cada uno de nosotros; en efecto, nuestro futuro, nuestras perspectivas, alegrías y angustias penden de ese círculo que todo lo domina. "Es siempre el mismo fenómeno, el del pequeño número de poderosos que ya no tienen necesidad del trabajo de los demás, los cuales (¿les habrán bajado la guardia?) pueden irse a otra parte con sus estados de ánimo y boletines médicos. Desgraciadamente no existe otra parte. Y para los creyentes no existe en esta vida. No tenemos geografía de recambio ni otro suelo en este planeta, con sus territorios que van desde los jardines hasta los cementerios". Es una frase de la señora Forrester que sintetiza su pensamiento al mismo tiempo que refleja su estilo.

En otra observación –que, como casi todas las demás, se inserta en la intimidad misma del problema que se planteó– afirma: "la riqueza de un país no conduce forzosamente a su prosperidad"... Es otro punto del meollo porque la economía tal como se la concibe y se la practica contemporáneamente no se dedica a conseguir ni siquiera a facilitar la prosperidad individual ni tampoco la social (concepto que debería incluir el del desenvolvimiento y desarrollo integral de la persona) sino a asegurar el correcto comportamiento de los mecanismos que sirven para crear y acumular riquezas que jamás volverán a la sociedad, de suerte que estos mecanismos constituyen sus propios fines.

El sistema, por el momento, funciona como sobre rieles porque se ha implantado una dogmática de hierro cuyo desconocimiento, cuestionamiento o violación es sancionada con la burla o la marginación (y no solo académica, por cierto). "Este credo jamás es enunciado pero sería impío ponerlo en tela de juicio. La duda esta implícita en la fe pero prohibida por el *'dictak'* económico". Es certísimo. En nuestra experiencia nacional. ¿Alguien ha probado criticar o desconfiar del sistema (o el modelo como se llama entre nosotros)? Si hasta sus más férreos opositores (claro que provenientes de una izquierda complaciente y flexible) se vieron obligados a sepultar sus antiguas y auténticas reservas frente al liberalismo homogéneo para ganar el favor social. Por un lado, pues, un cuerpo doctrinario incuestionable y puesto cuidadosamente fuera de

toda discusión posible (el mensaje implícito sería: es irracional no ser liberal) y por el otro un organismo social condicionado de tal manera y en tal medida que resulta incapaz de resistir ni de reaccionar, satisfaciéndose en sus dificultades que se les presentan como beneficios a largo plazo. El juego de pinzas cierra perfecto: las víctimas de la maquinaria apuntalan y hacen posible la acción de la maquinaria que los oprime. El terror consiste en quedar afuera. En semejante situación el individuo pierde presencia ante sí mismo y, como consecuencia, los demás pierden identidad ante él. Cada uno se ignora y, como se apunta en el libro, todo se limita a un rato de angustia frente a la televisión, sentado cada cual en cómodas butacas, cuando se contemplan las escenas de hambrunas en América Latina, de la miseria en la India o de las migraciones y exterminios en Africa, preocupación que desaparece cuando llega el intervalo de los comerciales.

Como se puede advertir por esta recensión, el libro está atravesado por un sentimiento crítico, mezcla de rechazo y de indignación pero de ninguna manera de resignación. Descubre con crudeza y con exactitud literaria –no técnica puesto que la autora no se lo ha propuesto– y con gran sensibilidad política, las falacias de las promesas incumplidas, la falsedad de las preocupaciones que declaman los especialistas y los gobernantes (incluida la oposición), la crueldad inagotable del sistema mismo. Un sistema que ha ido mucho más allá de lo decente y de lo tolerable porque –nunca se insistirá bastante en esta idea– la economía (o el economicismo), una vez adquirida una autonomía sin límites, ha ocupado todo el espacio humano; lo económico sustituyó a lo cultural al impregnar con sus métodos y ópticas las cosmovisiones que unas, pocas generaciones atrás, inspiraban a los espíritus. Se ha completado así –aunque, como indicaremos enseguida, la autora no lo pueda advertir– el ciclo de ruptura que culmina en esta verdadera desintegración del hombre y de lo humano: la ética se separó de la teología, luego la política prescindió de la ética y finalmente (ahora mismo) la economía se libera de la política y la somete a sus dictados y exigencias. Ya no hay más reglas ni más normas morales que las que provea la economía; todo cae en la antinaturaleza porque lo único imponible son las leyes de la economía tal como las redactó la escuela (o las escuelas) que han generado el mundo actual.

Se trata, claramente, de un libro patético que, sin embargo, se extingue en sus propios planteos y razones porque –precisamente por el punto de arranque adoptado– no puede romper el universo que denuncia y condena; hay un cierto inmanentismo detrás y en la base de toda esta crítica vibrante, oportuna y valiente, un inmanentismo que invalida o neutraliza cualquier salida a la formidable problemática que aborda. Un signo evidente de esto es el párrafo final que transcribimos: "¿sería insensato esperar, no un poco de amor, tan vago, tan fácil de declarar, tan satisfecho de sí y que autoriza todos los castigos, sino la audacia de un sentimiento áspero, ingrato, de rigor inflexible y que rechaza cualquier excepción: el respeto?". Tal vez una inteligencia moderna, por empapada que se encuentre de una santa indignación frente a un mundo tortuoso e "intrínsecamente perverso", como éste que nos fuera diseñado desde las academias y las grandes empresas, no pueda ir más allá en su condena ni en su indignación. Es que la solución sigue siendo la Cristiandad.

Pero, como quiera que sea, se trata de un estudio –si así se prefiere llamarlo– con mucho de honestísima proclama, pleno de aciertos, de inquietantes afirmaciones que apunta al centro de nuestra contemporaneidad y de consideraciones que dejan al desnudo la situación tan débil y acosada del ser humano de hoy.

V. E. ORDÓÑEZ

SUSAN WILKINSON, *Don Sebastián*, Vergara. 330 pgs.

Se trata de una excelente novela. Maticemos con cuidado: una muy buena novela, no una gran novela a pesar de que pudo haberlo sido. Es probable que la autora no se lo haya propuesto y también es probable que tampoco esté en condiciones de escribirla; esto dicho no sólo por la falta de antecedentes literarios sino por la estructura misma de la obra que, al margen de sus atractivos y aciertos, revela la inexperiencia de una mano que, en definitiva, desperdició o, mejor, no aprovechó en todas sus posibilidades el rico y abundante material de que dispuso.

Porque *Don Sebastián* es una especie de saga de una familia inglesa –los Hamilton– una de cuyas ramas se radicó en el país en las primeras décadas del siglo pasado. La historia, las diferentes historias que confluyen en un eje central que es la biografía de Sebastián, el vástago agauchado del fundador rioplatense de la estirpe, un gris e inescrupuloso aventurero llamado Robert, dispone de un imponente marco donde se desenvuelve media centuria argentina (precisamente la que comprende el período de transformación acelerada que se extiende desde finales del gobierno de Rosas hasta los primeros 17 años del presente siglo). Sólo que es visto este proceso –más intenso que dilatado– en la perspectiva de los individuos de una familia que nunca terminó de incorporarse a la nueva tierra. Sus ópticas, problemas y actitudes rozan o se insertan en el cuerpo de una nación a la que algunos aceptan, otros lisa y llanamente rechazan y uno – precisamente Don Sebastián– la bebe hasta convertirse en un criollo más, tan genuino e inadministrable como los demás que cruzaban, jinetes salvajes, un desierto que les pertenecía sin duda. En este sentido, con asombrosa y paradojal lógica, el inglés Sebastián se convierte en un también patético Martín Fierro, aunque propietario, desplazado y aferrado a la pampa vieja, más o menos consciente opositor del progreso, de los ferrocarriles y los alambrados. El no es un proletario pero sí un perseguido que, hacia el final de su vida, recibe el premio que, tal vez, más lo reflejó: el reconocimiento –por boca de sus peones que eran sus iguales– de su condición de gaucho.

Toda esta profusa historia, poblada de personajes secundarios o pasajeros, se encuentra atravesada por las pasiones más primarias y por los más encendidos episodios; como en un drama griego hay adulterio, envidia, pestes, ambición, engaño, violación, rapiña y hasta una forma de incesto, todo muy realista, con descripciones detalladas y crueles que acosan al lector sin tregua vivenciando experiencias límites que evocan la acumulación patética de una tragedia shakespereana.

La historia argentina es, en esta novela, la gran protagonista aunque como referencia y no como preocupación central de la autora. Las transformaciones, las innovaciones, las adquisiciones y las pérdidas que se fueron registrando surgen de improviso en primer plano y llegan a acaparar el interés del lector. Pero todo en forma velada y superponiéndose a la trayectoria de los personajes sin destruirlos ni empequeñecerlos sino sosteniéndolos. El enfoque, como una cámara cinematográfica, se traslada de un escenario a otro, del desierto sudamericano al ambiente universitario inglés, de las toscas costumbres de una estancia de fronteras a las de una familia británica tradicional, todo lo cual construye un universo dividido pero coherente en cuanto sus partes se entrelazan en algún momento. Con este material tan rico y vasto, la señora Wilkinson elabora una novela ambiciosa, abarcadora y descriptiva entre histórica y costumbrista aunque con perfiles psicológicos demasiado débiles y en la que los personajes suelen caer en la tentación de pensarse y relatarse a sí mismos a los efectos de ser ubicados en el

panorama total. Esto, por supuesto, le resta verosimilitud (lo que no quiere decir veracidad) al relato pero no energía. Si bien no se ahorran, como dijimos, golpes bajos ni efectistas, la tensión se mantiene aun en las páginas dedicadas a la descripción del contexto histórico social que abundan sin molestar. Indudablemente, esta inclinación de la autora limita la novela que, a ratos, toma un rasgo de ensayo –a la manera de Mallea, por ejemplo– aunque pocas veces pierde el ritmo cambiante que la hace vertiginosa y atractiva.

En donde sí aparecen las falencias de una narradora hábil es en los diálogos que se producen aún en las escenas más trémulas, como en una pelea a cuchillo entre Sebastián y un gaucho pendenciero. Estos diálogos son externos, discursivos y poco creíbles. Aspectos como éstos, si bien lesionan a la novela como tal, la tensión dramática, lejos de decaer, se extrema hacia el final que se detiene en la agonía de Don Sebastián, con hondura y tersa pulcritud de un ser que busca su muerte con el mismo talante con que enfrentó a la vida: como un desafío.

Algo más, pues, que una buena novela de costumbres; es una magnífica reconstrucción y memoria del ser humano, sus pasiones y bajezas que es, justamente, la misión del arte.

V. E. ORDÓÑEZ

FR. CONTARDO MIGLIORANZA, *Fray Luis Bolaños. Apóstol del Paraguay y Río de la Plata*, Misiones Franciscanas Conventuales, Buenos Aires, 1993, 181 pgs.

Con una completa documentación de la época y otros autores que no dejaron de pregonar las virtudes heroicas del siervo de Dios, el autor del presente libro expone de manera sencilla y clara la vida del gran Apóstol del Paraguay y del Río de la Plata. Fray Luis Bolaños, con ardientes deseos de evangelizar, parte de España rumbo al Paraguay, junto con otros misioneros de la orden de San Francisco de Asís, a la que pertenecía.

Fray Miglioranza quiere resaltar costumbres, hechos, situaciones conflictivas entre naturales del lugar y españoles de la época de las que el Apóstol fue testigo. Junto a Fray Buenaventura van a ser los grandes fundadores e impulsores de las reducciones de los aborígenes. Habían elaborado su plan de trabajo: «sustraer a los indios de la vida nómada como de los atropellos de los encomenderos reunirlos en poblaciones para promover su civilización y su evangelización».

Sientan así las bases de las reducciones que años más tarde, van a continuar los misioneros de la Compañía de Jesús «que asumirían y desplegarían con éxitos excepcionales», y aunque en lo material en cierta manera desaparecidas (con la expulsión de los jesuitas de las reducciones), en lo espiritual, Dios ha enaltecido esta gran obra: se conservan hasta nuestros días el vivo amor a Nuestro Señor y a su Santísima Madre, en las regiones del noreste argentino y el Paraguay.

Incansable Apóstol fue este gran hombre, por el gran deseo de hacer conocer a Cristo Redentor, llevado por un gran celo apostólico, realizó un gran trabajo lingüístico del guaraní como lo expresa el padre jesuita Diego de Torre, provincial de la Compañía: «El padre Bolaños es la persona a quien más se debe en la enseñanza de la lengua de los indios, por ser el primero que la ha reducido a arte y vocabulario, y traducido en ella la doctrina, confesionario y sermones». Dice el autor que «fue el creador de la escritura, del primer léxico y de la primera gramática».

También resume la vida de otros hombres que trabajaron para expandir el Reino de Cristo en estas tierras y tuvieron contacto con Fray Bolaños, como la gran amistad con el noble gobernador del Paraguay,

Hernandarias, gran alentador de las reducciones franciscanas; el encuentro con San Francisco Solano en algún momento de su vida; su cercanía a los mártires Fray Juan de San Bernardo y San Roque González en tiempo de su evangelización; y el constante apoyo a las obras emprendidas por el obispo Fray Martín Ignacio de Loyola y los frailes franciscanos.

No se deja de mencionar el amor a la Virgen que poseía, en especial a Nuestra Señora de Itatí, que supo grabar en lo más profundo de los corazones de los naturales.

MARIO JORGE CORIA

P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, ***Revestíos de entrañas de misericordia (Col 3, 12). Manual de preparación para el ministerio de la penitencia,*** **Verbo Encarnado, San Rafael 1996, 302 pgs.**

Pocas cosas hay que puedan hacer tanto bien en la Iglesia, en lo que a la pastoral se refiere, como un buen confesor. Y a su vez, pocas cosas hay que puedan causar tanto daño como uno malo. Es allí, en el tribunal de la penitencia, donde muchas veces se juega la salvación de las almas, la formación de las conciencias verdaderamente cristianas. Por ello decía San Alfonso María de Ligorio, patrono de los confesores (citado en la pág. 13) "*La Madre Iglesia llora la perdición de tantos hijos por culpa de los malos confesores. En su buen o mal obrar se encuentra principalmente la salvación o perdición de los pueblos. Por eso decía San Pío V: que se nos den confesores idóneos, y tendremos la plena reforma de los cristianos".*

Es por esto que la formación de los nuevos confesores tiene una importancia fundamental dentro de la vida de la Iglesia, y es por esto también que aquellos que ya están ejerciendo el ministerio, deben actualizar constantemente sus conocimientos, repasando lo que ya saben, y estudiando con profundidad aquellas situaciones nuevas que se puedan plantear. Inútiles serían los demás intentos pastorales, por muy bien planeados que estén, si no hay detrás un buen confesor, que administre correctamente el Sacramento y que aconseje con prudencia al penitente. Por ello no son casualidad las repetidas veces que la Iglesia a través del Magisterio ha insistido en este punto. Bástenos recordar la Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia* del papa Juan Pablo II.

Es en este contexto que vemos con alegría aparecer la obra del R.P. Fuentes, tal como es presentada en el título, como un Manual de Preparación para el Ministerio de la Penitencia. Tal como él mismo lo afirma, no se trata de un Tratado exhaustivo de Teología Moral o Derecho Canónico. El estudio previo de estas y otras materias se supone ya hecho por parte de quienes recurran a este libro. Es un auxilio utilísimo para todos aquellos que, o se preparan, o ya ejercen su ministerio sacerdotal en el confesionario.

A lo largo de las 302 páginas, distribuidas en una introducción y cinco capítulos, encontramos que el propósito del autor de *"condensar sintética y elementalmente los principales conceptos, principios morales y anotaciones prácticas, necesarias para prepararse a una fructífera administración del Sacramento de la Penitencia"* se ve plenamente cumplido. A partir de este manual se pueden obtener los criterios que la prudencia cristiana enseña en orden a la formación correcta de las conciencias de los fieles, de acuerdo con la moral que nuestra Madre la Iglesia enseña. Criterios que se refieren a problemas existentes desde que el hombre es hombre, o a otros de relevante actualidad, como, por ejemplo, aquellos que se refieren a la bioética.

Aplaudimos entusiastamente la aparición de este manual, e invitamos a todos aquellos que, ya sea porque se preparan o porque ya ejer-

cen el ministerio de la Penitencia, deben estudiar la moral práctica, a que lo lean y lo estudien, sin que por ello dejen de usar otros ya clásicos en este tema, como por ejemplo *La Práctica del Confesor* de San Alfonso María de Ligorio, o *Para Bien Confesar*, del P. Chanson, pues estamos seguros de que será una inestimable ayuda para formar a los confesores que la Iglesia necesita, hoy de una manera especial, dado los tiempos revueltos y confusos que nos han tocado vivir.

ANDRÉS WIDOW

ESTEBAN MURCIA-VALCÁRCEL, *Matriarcado Patológico. Madres que agobian amando,* Herder, Barcelona 1997, 175 pgs.

Interesantísimo libro el que nos toca presentar del Doctor español Esteban Murcia-Valcárcel, en donde este psiquiatra de larga trayectoria docente y práctica en la materia, en la Facultad de Medicina y en su consultorio de la ciudad de Barcelona, vuelca de manera tanto científica como amena y fácilmente comprensible, algunas de sus conclusiones e intuiciones.

Se tienen como base «trece importantes casos clínicos» (p.14), con los que se pretende demostrar, por un lado que el matriarcado es consecuencia del machismo o caciquismo (p.137ss.) y que a su vez «suele conducir a que los hijos tomen el poder» (p.16), esto es al filiarcado (p. 147ss.), pero sobre todo se buscan describir e ilustrar «los desórdenes de personalidad y de carácter» con que «quedan afectados los más allegados» a la madre, «es decir los hijos, de la forma y manera que se explica ampliamente en los determinados capítulos. Si bien no se pueden predecir una enfermedad, un conflicto, un trauma, etc., sí que en este supuesto que me ocupa se puede hacer un trabajo de profilaxis, de higiene mental, de prevención, al confirmar que ciertas actitudes, pautas de conducta, formas educacionales... de las figuras parentales, alteran en diferentes grados la salud mental de los niños, de los adolescentes y ya luego de los adultos» (p.13).

De modo que estas páginas tienen como destinatarios a los padres, sobre todo a la madre, y a los hijos y aun nietos (p.15). Digamos que hacen reflexionar a todos...

En el libro se apunta alto, pues se dice por ejemplo «Dadme buenas madres y os daré un mundo mejor» (p.55) y eso es no sólo muy bueno, sino también y muy claramente verdadero y profundo. Pero conviene saber que el objetivo del mismo es en realidad presentar situaciones que se oponen a este ideal.

Por ello leemos testimonios tales como el de un niño que afirma: «Quiero mucho más a mi mamá desde que no me pide que la quiera...» (p.65).

Otro, de un «adulto» que confiesa: «Me casé a los 25 años. Durante mi noviazgo, que duró de los 16 a los 25, no me atreví a presentar a mi novia a mi madre, pues estaba seguro de que habría habido un gran drama en casa... No obstante sabía que mi madre conocía el noviazgo... Ella por su parte ya había elegido a otra y me insistía constantemente en ello, hasta el extremo de obligarme a acompañarla al colegio de 'su elegida' para que la viera... Cuando finalmente conoció a mi novia (un mes antes del casamiento), las cosas fueron aparentemente bien hasta la boda, luego comenzaron unos intensos y continuos celos: mi madre decía que mi esposa no valía nada, que yo no comía bien, que me cuidaba mal y estaba muy delgado, etc.» (p.102).

Otro testimonio, ahora de una hija mujer. «Mi madre es la dueña de la casa y al casarnos cometí el error de arrastrar a mi marido a vivir con mis padres. Nunca me arrepentiré lo suficiente... ¡Cuánto tengo que arrepentirme (también) de ha-

berme dejado convencer por mi madre, de que se hiciera cargo del cuidado de mi único hijo, con el argumento de que no perdiera el empleo!» (p.120-121).

En fin, testimonios y explicaciones como éstos abundan en el libro que se vuelve así muy ameno e instrucitivo para padre e hijos.

Una aclaración final. Tanta insistencia en ciertos defectos de algunas madres pueden hacer pensar que el autor y quien hace esta recensión son de aquellos, que como una persona que yo conozco, al escribir un libro lo dedicó a su mujer en estos términos: «Dedico este libro a mi esposa gracias a cuya ausencia pudo ser acabado»...

Todo lo contrario. El autor lo dedica «a Maribel, esposa y "duende", gracias a cuya presencia este libro pudo ser acabado» (p.7)...; y el recensionista a la Santísima Madre del Cielo, sin cuya protección y cuidados él no sería su hijo sacerdote.

P. RUBÉN A. EDERLE

MICHAEL D. O'BRIEN, *Father Elijah: an Apocalypse*, Ignatius Press, San Francisco, 1996.

Se trata de una novela en la línea de *El Señor del Mundo*, de Robert Hugh Benson, en lo argumental, y en la de *Windswept House*, de Malachi Martin, en el estilo. Dígase de entrada que siendo un libro que merece ser leído no alcanza la jerarquía de esas dos obras mencionadas.

Varios lectores que nos han precedido lo recomiendan pero haciendo la salvedad de que es una novela *«light»*. Tan *«light»* no es porque tiene pretensiones escatológicas y apunta a una temática trascendente aunque ciertamente sus apoyos escriturísticos no alcanzan.

Otro aspecto del libro es que más de una vez aparecen milagros, apariciones, voces y hasta un caso de bilocación. No es por cierto que negamos que eso fuese posible pero nos parece un recurso literario un poco ilegítimo en el sentido de que el autor maneja lo natural y lo sobrenatural a su tiempo y gusto.

Hechas estas observaciones digamos que la lectura puede ser de provecho para muchas almas. Especialmente las más incautas que no han percibido todavía que el Maligno probablemente se manifestará revestido de filantropía y de invocaciones al Amor y no como un ser abiertamente perverso y violento.

Razón por la cual conviene desconfiar de todo lo que prepara su camino con apelaciones a un ecumenismo no-cristiano, a una Paz puramente terrenal, a un nuevo orden internacional sin Dios y a un globalismo supuestamente benefactor de la humanidad que disimula la forma más exhaustiva de totalitarismo jamás vista.

Por otra parte O'Brien presenta un cuadro inquietante de la propia ciudad del Vaticano infiltrada hasta los tuétanos, de un Papa fiel pero traicionado e impotente, de una feligresía que no entiende el signo de los tiempos.

Todo ocurre contemporáneamente por lo cual el relato resulta patético y conmovedor. El autor no ahorra descripiones crudas y pinta un panorama no demasiado distinto del de hoy.

El argumento se centra sobre un judío del ghetto de Varsovia que logra escapar y termina como abogado distinguido en Israel donde se casa con tan mala suerte que pronto pierde a su mujer en un ataque de misiles. Después de una agonía espiritual muy profunda se convierte al Catolicismo y termina como fraile carmelita en el Monte Carmelo.

Por distintas razones es escogido por el Papa para actuar como interlocutor con un hombre todopoderoso, prefiguración del Anticristo, que escala posiciones en base a un credo filantrópico y ecléctico no directamente anticristiano pero per-

versamente dirigido a terminar con la Iglesia.

A partir de allí la novela adquiere visos policiales ciertamente logrados que tienen al lector en vilo. La resolución –no muy clara– aunque confirme plenamente la conspiración abierta del supuesto Anticristo induce a pensar que se trata nada menos que del Apocalipsis.

Tratándose de una novela no es exigible mayor lucidez si bien algunas páginas son bastante definidas como cuando el Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe expresa: «Los lazos entre la Sede de Pedro y las iglesias locales se están rompiendo uno a uno. La Iglesia Universal está desarticulada. La prensa está llena de noticias sobre estas divisiones. Obispos contra obispos, cardenales contra cardenales. Los esfuerzos para encolumnar a los fieles tras el Papa casi no han tenido éxito. Nuestra gente no leen ¡ni piensan! Los pocos periódicos católicos que continúan en la ortodoxia están aislados y descartados como fanáticos reaccionarios. No se puede confiar en la seguridad del correo y del teléfono.

El sistema informático está infiltrado y al Vaticano, recientemente, se le ha denegado la renovación de la licencia de su canal satelital».

Como Malachi Martin en *Windswept House*, uno de los personajes exclama: «¿ Por qué no actúa el Papa? Y la respuesta, no explícita, es que los males que aquejan al mundo y la Iglesia son de tal envergadura que sólo podrían remediarse por medios sobrenaturales.

La pregunta, empero subsiste: ¿Es que mientras tanto no hay nada que hacer?

El Papa de la novela aparece superado pero, claro, se trata de una ficción pensando en el futuro próximo.

PATRICIO H. RANDLE

MICHELÁNGELO TÁBET-PRIMO GIRONI, *Introduzione generale alla Sacra Scrittura,* Biblioteca Scienze Religiose, Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, Roma, 1996.

Uno de los autores de esta introducción nos es ya conocido por un libro anterior (Miguel Angel Tábet, *Una introducción a la Sagrada Escritura,* Rialp, Madrid 1981) en el cual seguía las líneas básicas del pensamiento de Santo Tomás sobre la Biblia, su doctrina de la causalidad instrumental para una recta comprensión del proceso de la inspiración y su aprecio por el uso de la ciencias humanas en la hermenéutica bíblica.

El nuevo libro intenta dar una visión global y bastante completa de las cuestiones necesarias para la recta comprensión de los libros sacros. Tres han sido los puntos de referencia tenidos en cuenta para su elaboración: a) el *Catecismo de la Iglesia Católica,* sobre todo en lo que respecta a la revelación (nn. 50-141); b) el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia (del 15 de abril 1993); y c) el discurso del Santo Padre *De tout coeur* pronunciado en ocasión de la presentación del precedente documento (del 23 abril de 1993).

1. *Estructura del libro.* Como sabemos, por motivos didácticos, la introducción general a la Sagrada Escritura, en cuanto disciplina teológica, se divide en dos partes: una introducción general, que se ocupa de temas comunes a todos los libros inspirados; y una introducción especial que estudia las cuestiones referidas a cada libro en particular (autor, circunstancias de su composición, contenido, etc.). El presente libro se ocupa sólo de la introducción general a la Sagrada Escritura, de allí que estudie: el *carácter sacro* de la Sagrada Escritura (Dios, Autor principal de la Sagrada Escritura: pp.

12-26; los hagiógrafos, inspirados por Dios, verdaderos autores de los textos sacros: pp. 27-42; la inspiración de los libros sacros: pp.43-50; el contenido y finalidad sobrenatural de la Escritura: pp.51-55; las propiedades de los libros sacros –unidad, verdad y santidad de la Biblia–: pp. 56-75; el elenco de los libros sacros o *canon*: pp. 77-109; la *transmisión del texto*: pp. 111- 142; su interpretación o *hermenéutica*: pp. 143-219). Uno de los cuatro apéndices con los cuales concluye el libro (pp. 221-253), incluye una útil síntesis de los documentos principales del Magisterio sobre la Sagrada Escritura.

2. *Algunos aspectos por destacar*. Además de la claridad y sencillez en las expresiones, conviene resaltar algunos puntos de esta obra:

a. *La relación entre Encarnación y Escritura*. A lo largo del libro se acentúa la analogía entre el misterio del Verbo encarnado y el Verbo de Dios escrito (pp.18, 32-33, 48, 52, etc.). La palabra de Dios se ha encarnado verdaderamente en la palabra humana. De allí que, el respeto por la Escritura inspirada, exige un esfuerzo para captar bien el significado de sus textos (ya que cada expresión no tiene un valor unifome) en las circunstancias históricas en las que fueron escritos (ya que la Palabra eterna se encarnó en un momento preciso de la historia, en un ambiente social y cultural bien determinado). Por otra parte el realismo de la encarnación implica que en los textos sacros se encuentra verdaderamente la Palabra divina. Además, como las naturalezas divina y la humana se encuentran armónicamente unidas en la Persona del Verbo, análogamente la intencionalidad divina y la intencionalidad humana del hagiógrafo no pueden contradecirse ni oponerse jamás, sino que se compenetran perfectamente y se mueven en la misma dirección. El Verbo encarnado, y por analogía la Biblia, es la palabra de Dios para todas las épocas que se sucedan en la historia. Con ello queda superado el relativismo histórico (atento solamente a las circunstancias histórico-culturales de un momento determinado) en favor del reconocimiento del significado perenne de los textos escritos y de su capacidad de fecundar los sistemas de valores y las normas de comportamiento de cada generación.

A la Sagrada Escritura se oponen teorías exegéticas análogas a las antiguas herejías cristológicas. Las desviaciones o visiones incompletas de la inspiración bíblica se basan o en un concepto débil de la acción del hagiógrafo como verdadero autor, o en una falta de valoración de la causalidad principal de Dios. Así tenemos un docetismo gnóstico: que niega la verdadera realidad de la palabra humana; el arrianismo que la considera una palabra elevadísima sobre Dios, pero que no es Palabra de Dios; el adopcionismo que considera la Biblia como libro simplemente humano, convertido en divino por una apropiación por parte de Dios o de la Iglesia; el nestorianismo que distingue una parte divina junto a una humana; el monofisismo que sostiene que en la Escritura la realidad humana ha dejado de existir; y finalmente el gnosticismo que trata el aspecto humano de la Biblia como única realidad aunque la acepte como libro religioso (cfr. p.48).

b. *Fidelidad al Magisterio y uso de los principios tomistas*. En la exposición del carácter sacro de la Biblia y sus propiedades (Parte I), se pone de manifiesto el recto modo de leer los documentos del Magisterio sobre la Sagrada Escritura (pp.10-75). También en el resto del libro se evidencia la importancia que se da a las indicaciones magisteriales para cada tema en particular (la mayoría de las notas están constituidas por citas bíblicas, documentos magisteriales y patrísticos). Finalmente respecto al rol específico del Magisterio en materia de exégesis aclara los tres modos en los cuales se cumple: la interpretación *directa-positiva,* que se realiza cuando el Romano

Pontífice, o un Concilio Ecuménico, declaran formalmente, en virtud de la potestad magisterial propia el sentido de un texto bíblico (cfr. Mt 26, 26, que comporta la presencia real de Cristo en la Eucaristía y St 5, 14, que promulga la unción de los enfermos, definidos en el Concilio de Trento); la interpretación *directa-negativa,* cuando la Iglesia condena como falso el sentido dado a un determinado texto histórico, sin declarar positivamente el sentido, el verdadero significado (cfr. la condena que negaba cualquier sentido mesiánico a Is 7, 14); la interpretación *indirecta,* que se establece cuando el Magisterio supremo cita un texto escriturístico como prueba de una verdad dogmática, pero sin definir propiamente su significado (cfr. Mt 16, 17-19 y Jn 21, 15-17 citados por el Concilio Vaticano II para legitimar el primado de San Pedro). El Magisterio de la Iglesia no es solamente un punto de partida para la investigación científica, sino también el horizonte al cual el exégeta tiende con todas sus fuerzas, para ofrecer elementos válidos que contribuyan a una mayor explicación de la doctrina revelada, con el fin de alcanzar una explicación cierta y bien definida (cfr. pp.209-210).

Respecto a los principios tomistas es claro su uso cuando se habla del carácter sacro de la Escritura: Dios en cuanto Autor principal (pp. 12-26), los hagiógrafos verdaderos autores (pp.27-42) y la noción de inspiración (pp.43-50). También se pueden percibir en la parte referente a la hermenéutica bíblica, no tanto por citas directas, sino por la base filosófica sobre la cual se basa la exposición (pp.145-219, especialmente pp.193-194).

c. *El problema hermeneútico en la exégesis moderna.* Posiblemente el capítulo más interesante del libro se refiere a los principios de interpretación de la Escritura (*heurística*). Los principios fundamentales de interpretación son dos: el primero, que Dios habla a los hombres en la Sagrada Escritura al modo de los hombres; y el segundo que ésta debe ser leída e interpretada en el mismo Espíritu por el que fue escrita (cfr. *Dei Verbum,* 12).

El primer principio lleva a preguntarse sobre cuáles son los criterios y los procedimientos que permiten un correcto acercamiento racional a la intención de los hagiógrafos. Por eso los autores estudian los métodos y procedimientos utilizados en la exégesis bíblica (cfr. pp.166-179) y la perspectiva creada por la hermenéutica contemporánea (cfr. pp. 179-190). Después de la presentación de cada uno de los métodos hace una breve crítica, siguiendo especialmente el documento de la Pontificia Comisión Bíblica. La actitud exegético-bíblica actual tiene su explicación en el cuadro de la filosofía hermenéutica contemporánea, la cual no se ha mostrado válida en todos los aspectos, pero sí reaccionó contra las pretenciones de objetividad histórica del positivismo y de los métodos históricocríticos, los cuales consideraban que la crítica histórica literaria podía conducir a una interpretación del todo objetiva, libre del influjo subjetivo del lector (preconceptos filosóficos, la fe, etc.). Con ello ha planteado de modo radical el problema gnoseológico referido a los presupuestos inherentes al fenómeno de la interpretación. Los datos aportados por la hermenéutica filosófica contemporánea a tener en cuenta para reproponer con nueva actualidad el mensaje bíblico son: el tener en cuenta la subjetividad en el conocimiento, especialmente en el conocimiento histórico; la precomprensión necesaria a toda comprensión, o en otras palabras, la necesidad de presupuestos que guien la comprensión (Bultmann); la importancia de la tradición, entendida como conjunto de datos históricos y culturales que constituyen nuestro contexto vital, nuestro horizonte de comprensión, para lo cual el intérprete debe entrar en diálogo con la realidad de la cual se habla en el texto hasta que se dé una fusión de los diferentes horizontes

(Gadamer); finalmente la función de tomar distancia para una justa apropiación del texto (Ricoeur).

Todo lo anterior no hace más que corroborar la necesidad del *segundo principio* (la interpretación en el mismo Espíritu en que fue escrita). La «precompresión» necesaria para comprender es dada por la tradición de la fe, es decir que la interpretación debe ser en continuidad con el dinamismo manifestado dentro de la Biblia y que se prolonga en la vida de la Iglesia. Además, se requiere una unión de la dimensión objetiva (la acción del Espíritu Santo en la composición de los libros sacros y en la Iglesia) con la dimensión subjetiva (la acción del Espíritu Santo en el corazón del lector) que requiere la fe y la rectitud moral con las cuales se debe encarar el trabajo exegético (pp.191-196). La exégesis se debe realizar tomando como contexto natural el conjunto de la Biblia, lo cual constituye el fondo imprescindible de la interpretación. También debe considerar atentamente el contexto total de la revelación, ya sea en la dimensión dogmático teorética (analogía de la fe), ya sea en la dimensión (histórico salvífica) como doctrina vivida y transmitida (tradición viva).

De todo lo anterior surgen los *principios teológicos* de la interpretación:

1. *La unidad de la Sagrada Escritura como principio hermenéutico.* En efecto, existe una relación íntima entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, ya que ambos miran a Cristo como su centro, en quien se encuentra la plenitud de la revelación. Los pasos oscuros deben ser explicados mediante los más claros de la misma Escritura y por la autoridad de la Iglesia (cfr. San Agustín, *De Doct. Christ.* 3,2: en *PL* 34,65 y Encíclica *Providentissimus Deus,* en *EB* 109). De esta unidad interna surge una sana «relectura» de los mismos textos bíblicos, sea desarrollando nuevos aspectos de significado diversos del texto primitivo; sea la simple presentación de los textos para afirmar su cumplimiento o explicitar lo antes implícito. Un caso particular de «relectura» dentro de la Biblia es el practicado por Jesús y por los autores del Nuevo Testamento. Jesús, cumpliendo fielmente la voluntad divina expresada en las Escrituras da una interpretación que no raramente se apartó de la dada por escribas y fariseos, lo cual se evidencia en el discurso de la montaña (cfr. Mt 5, 21-48), o por su libertad en la observancia del sábado (cfr. Mc 2, 27-28), por su trato con publicanos y pecadores (cfr. Mc 2, 15-17), por su radical exigencia respecto a las cuestiones centrales de la vida cristiana (cfr. Mt 10, 2-12; 10,17-27). A su vez la muerte y resurrección de Jesús provocan una nueva «relectura». A la luz de la Pascua y guiados por el Espíritu prometido, los autores del Nuevo Testamento releyeron el Antiguo descubriendo su pleno significado, el cual aparece como una etapa dispuesta por Dios para expresar gradualmente el misterio de Cristo Jesús y de su Reino (pp.196-199).

2. *El principio escriturístico de la Tradición.* E1 recurso a la Tradición no constituye un segundo momento del análisis exegético, ontológicamente separado de la fase de lectura dentro del contexto bíblico; más bien debe estar presente en todo el proceso hermenéutico del texto sacro. En otras palabras la distinción entre «lectura en el contexto bíblico» y la «lectura *in sinu Ecclesiae*» sólo es válida si se entiende que las dos lecturas no deben contraponerse. La razón teológica es obvia: la Biblia debe ser interpretada en la Iglesia, ya que el Espíritu Santo, Autor principal y por tanto verdadero intérprete de los texto sacros, por divina promesa (cfr. Jn 14, 16ss.; 15, 26) enseña en la única Iglesia de Cristo. Por lo cual la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo posee el sentido verdadero de la Escritura como una caracteristica connatural. La Tradición tiene, por ende, valor y función de principio de interpretación. El exégeta debe estar inmerso

en ella, conocerla, vivirla. La Tradición tiene función de guía y de norma, ya que otorga un horizonte de comprensión de la Escritura. La exégesis requiere conocer del modo más completo posible los sujetos transmisores de la verdadera Tradición para poder desarrollar una continua y más plena «relectura» de los textos sacros *«in sinu Ecclesiae»* (cfr. *Dei Verbum* 8). Estos sujetos de transmisión, se pueden reducir a los 4 siguientes: los Santos Padres, el sentido de fe del pueblo de Dios (cfr. LG 12) y la enseñanza del Magisterio (cfr. 199-205).

3. *La analogia de la fe.* O en otras palabras la cohesión de las verdades de la fe entre ellas y en la totalidad de la Revelación. Es este el ámbito vital en el cual puede determinarse el sentido exacto de los pasos bíblicos en toda su plenitud. Ésta no es solamente una regla negativa que descarta las interpretaciones que contrastan con la doctrina de la Iglesia, sino que tiene sobre todo una dimensión eminentemente positiva, desde el momento en que indica el contexto más adecuado para la interpretación de un paso bíblico: el amplio horizonte de la verdad revelada y por tanto, el vasto campo de la ciencia teológica. La relación entre la exégesis (que también es disciplina teológica, fe que busca entender) y las otras disciplinas teológicas, se puede definir diciendo, por un lado, que la teología sistemática tiene un influjo sobre la precomprensión con la cual los exégetas afrontan los textos bíblicos; por otro la exégesis ofrece a las otras disciplinas teológicas datos que son para ellas fundamentales. Para que se pueda realizar esta armonía entre la exégesis y las otras disciplinas teológicas, la exégesis debe orientar su labor en modo tal que el estudio de la Sagrada Escritura pueda efectivamente ser como el alma de la teología (cfr. *Dei Verbum* 24; pp.205-207).

d. *La verdad y finalidad de la Escritura.* La Sagrada Escritura ha sido dada por Dios con una finalidad: la vida eterna. Dios la ha dado al hombre para que el hombre vuelva a Dios. En este contexto se debe interpretar el texto de la *Dei Verbum* 11: «por nuestra salvación». En la Sagrada Escritura Dios nos ha comunicado la verdad salvífica «firmemente, fielmente y sin error» *(Dei Verbum* 11) para que llegásemos a Él a través del conocimiento de esta verdad. La realidad objetiva sobre la cual Dios nos instruye tiene una finalidad: nuestra salvación. Estos dos aspectos (verdad y fin salvífico) son inseparables (cfr. Jn 20, 31; 2 Tim 3, 16-17). Todo lo que está contenido en los textos inspirados se ordena a disponernos a la gracia o a enseñarnos el modo de vivir las exigencias de la gracia (cfr. pp.54-55). También en este contexto se deben ver las narraciones históricas. En efecto, el hecho que la Escritura narre eventos históricos que corresponden a la realidad acontecida no es indiferente. La finalidad de la Escritura es guiar a los hombres a la salvación eterna; ahora bien, los fenómenos naturales no tienen una relación necesaria con la salvación, como lo tiene la historia. Por ejemplo, poca importancia tiene para nuestra salvación que la tierra gire en torno al sol o viceversa, pero no es indiferente que la narración del pecado del primer hombre o de la encarnación del Verbo, sean verdaderos o falsos o sólo parcialmente verdaderos. Entre las verdades de fe y los acontecimientos históricos hay una estrecha conexión. La creación, el pecado original, la encarnación, la redención, la institución de la Iglesia, los sacramentos, etc. son acontecimientos que manifiestan sin dudas el sentido último de la vida del hombre y su relación con Dios. Si se niega la realidad histórica de estas narraciones, se debilita la consistencia de las verdades que ellas encierran. Si la historia narrada en los libros sacros no fuese conforme a los hechos, sería opinable la misma verdad que enseñan, se desvanecería su credibilidad ya que estaría fundada sobre una base muy pre-

caria. La verdad quedaría sierva del subjetivismo, el cual terminaría por acomodarla al propio gusto, adaptándola a los criterios propios del mundo y de las cosas. El hombre, por el contrario, necesita certezas divinas e inmutables para dirigir su vida hacia Dios, y Dios, en su misericordia se las ha ofrecido en la Sagrada Escritura que es *«omnisapiens et verissima»* (cfr. Sto. Tomás, *In de Div. Nom. 1,* lect. 1, n.21). Ésta es la razón por la cual el Magisterio siempre ha rechazado las teorías que cuestionaban sin razones científicamente válidas la historicidad de la Biblia, entre ellas: la teoría de quienes consideraban que el hagiógrafo había expuesto, no la realidad objetiva de los acontecimientos, sino el modo en el cual eran transmitidas por las narraciones populares; la teoría de quienes sostenían que los libros históricos no siempre intentaban referir una historia propiamente dicha, sino sólo una «apariencia» de historia; o la teoría de quienes afirmaban que el hagiógrafo en determinadas ocasiones había reproducido documentos, sin citar las fuentes y sin garantizar, ni hacer suyas las opiniones allí contenidas (cfr. pp.64-66).

Recomendamos la lectura de este libro. Nos parece que puede ser un instrumento para profundizar en la Sagrada Escritura, la cual, por tres motivos principales merece ser conocida, estudiada y amada: por su origen divino sobrenatural (ya que escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo, tiene a Dios por autor); por su contenido, ya que posee la más alta revelación hecha por Dios a los hombres; y porque tiene como finalidad llevar a los hombres a la santidad (cfr. 2 Tim 3, 16-17).

P. MARCELO LATTANZIO

BATTISTA MONDIN, *Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, 336 pgs.

1. *El autor*

Sacerdote javeriano, nacido en Monte de Malo, Vicenza, Italia, en 1926, se doctoró en historia y filosofia de la religión en la Universidad de Harvard, USA. Es docente de Filosofia medieval en la Universidad Católica de Milán y titular de la cátedra de Antropología filosófica en la Pontificia Universidad Urbaniana. Colabora en varias revistas de filosofía y teología (incluido *L'Osservatore Romano*). Es autor de 60 libros, muchos de ellos traducidos a varias lenguas (portugués, castellano, inglés, polaco, chino); entre sus más importantes están: *Il problema del linguaggio teologico, Scienze umane e teologia, Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale* y *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d 'Aquino.*

2. *El libro*

Éste es el quinto volumen de una serie de manuales de teología dogmática publicados por el Prof. Mondin, después de los tratados dedicados a la Antropología Teológica, Cristología, Trinidad y Eclesiología. Este libro se plantea como un complemento del anterior (Iglesia peregrina) ya que aborda el tema de la Iglesia celestial.

Objeto del presente tratado son los ángeles y santos que forman la Iglesia celestial, que tienen como Reina a la bienaventurada Virgen y como Rey al Salvador resucitado. Iglesia celestial que es patria del amor, de la verdad y de la libertad. Los habitantes del cielo son fruto del amor de la Trinidad, que ha querido llamar a ser, un cortejo infinito de otros amantes, para hacerlos partícipes de la gozosa pericoresis agápica perpetua (cfr. p.5).

El volumen coincide sólo parcialmente con el clásico tratado de escatología, que considera los eventos últimos como hechos personales más que como eventos comunitarios. La intención del autor es tratar de la escatología dentro del marco de la eclesiología. Por lo cual el autor prefiere definir este volumen como «escatología de la Iglesia» (cfr. p.6; correspondería al c.7 de la *Lumen Gentium*, que trata de la escatología en el interior de la Eclesiología, o mejor de la índole escatológica de la Iglesia, y al c.8 sobre uno de los principales habitantes del cielo: la Virgen María).

En cuanto a la división del libro, el mismo consta de 5 partes: en la primera trata de los ángeles (pp. 1576); en la segunda de los santos y las almas del purgatorio (pp.77-167), esta parte es en realidad un breve tratado de escatología, especialmente de los aspectos individuales, parte interesante a la vez que breve; la tercera (pp.171-272) es también una suscinta presentación de las enseñanzas de la Iglesia sobre la Santísima Virgen, haciendo ver la dignidad de Nuestra Señora, no sólo a la luz de Cristo, sino tambien en cuanto Reina de ángeles y santos; la cuarta trata de Cristo resucitado, Señor del universo y de la historia (pp. 273-291),y la quinta parte sobre el reino del mal y los habitantes del infierno (pp.275-291), agregado indispensable porque el reino del mal es parte del misterio escatológico y encuentra en la escatología su justa colocación e inteligibilidad (cfr. p.6); aquí estudia la cuestión del mal, del diablo y la demonología.

Dos cuestiones preliminares constituyen la introducción general, una sobre el procedimientc cognoscitivo y el método que nos permiten llegar a estas realidades invisibles, y la segunda sobre las categorías conceptuales y semánticas que deben usarse para hablar de un mundo tan extraordinariamente misterioso (cfr. pp. 7-11).

3. *Aspectos interesantes por destacar*

a. *El conocimiento y el modo de hablar sobre los habitantes del cielo.* Según Bultmann, la división espacial del mundo en tres planos, cielo, tierra e infierno, y la concepción de la relación entre natural y sobrenatural, típica de la mentalidad mítica, ha sido eliminada por la ciencia; «la fe en los espíritus y en los demonios ha sido liquidada por el conocimiento de las fuerzas y de las leyes de la naturaleza» (cfr. *Kerygmas und Mythos*, Hamburg 1954, p.17). Pero si se asume la ciencia como criterio de verdad (y ciencias entendidas como ciencia física) es necesario eliminar a Dios (como de hecho han afirmado algnos seguidores de Bultmann, los teólogos de la «muerte de Dios»). Eliminado Dios, también se elimina la fe, que es sumisión y abandono a su autoridad. La «desmitización», concluye el Prof. Mondin, puede servir de instrumento para precisar la naturaleza de cierto lenguaje religioso, pero no puede ser usada para determinar la autenticidad y la verdad de sus afirmaciones.

El cielo es objeto de fe, y objeto de fe son también sus habitantes. Cuando se trata de la fe, el criterio de verdad no es la evidencia (ya sea la inmediata de los sentidos, ya la mediata del razonamiento) sino la autoridad. La autoridad sobre la que se funda la fe es triple: la Escritura, la Tradición y el Magisterio eclesial. Estos son pues los lugares teológicos y las autoridades que debemos interrogar cuando queremos saber algo acerca de los habitantes del cielo (cfr. pp.7-9).

Por otra parte el lenguaje con el cual nos comunicamos con los habitantes del cielo: la Trinidad, los ángeles, etc., no es el lenguaje de la razón sino más bien del corazón. Para definir o describir su realidad nos servimos de un lenguaje descriptivo, analógico, metafórico, que busca suplir con la riqueza de imágenes la pobreza de nuestros conceptos y palabras. De quienes habitan

este mundo celeste, conocemos mucho mejor lo que son y hacen por nosotros (*quoad nos*) que lo que son en sí mismos. Sin embargo no estamos totalmente en la oscuridad de lo que son en sí mismos, ya que también nosotros pertenecemos al mundo del espíritu. Además, gracias a Cristo y a su divino Espíritu, la «vida eterna» ya ha comenzado en nosotros. Estamos en la tierra pero en camino hacia el cielo. El cielo no está lejano, sino más bien escondido.

La frase «habitantes del cielo», que para algunos puede sonar excesivamente antropomórfica y peligrosamente ambigua, es una expresión analógica, como todas las expresiones que utilizamos para hablar del mundo del espíritu (expresión usada en *Lumen Gentium*, nn.49-51). La eclesiología celeste utiliza una amplia red de categorías conceptuales y lingüísticas para hablar de los habitantes del cielo. Algunas definen el «lugar»: cielo, ciudad celestial, nueva Jerusalén, Reino de Dios... Otras categorías cualifican la vida de los habitantes del cielo: vida eterna, visión beatífica, santidad, paz, amor, resurrección de la carne, salvación... (cfr. pp.10-11).

b. *La mirada en alto.* El autor no pretende presentar nuevos tratados, sino más bien indicar un camino de comprensión teológica renovada que quiere dar la primacía a la mirada en alto. Trata de insistir sobre el valor primordial del mundo del espíritu. Las diversas lecturas antropocéntricas de la historia de la salvación, después del fin de la modernidad, son anacrónicas y no interesan ya a la gente. Esto requiere que se vuelva a poner en primer lugar el mundo del espíritu y en segundo el de la materia. La primera preocupación del teólogo no puede ser la de estudiar a Dios, a Cristo, la Trinidad, los angeles *quoad nos* –buscando poner en relieve el aspecto antropológico de las afirmaciones dogmáticas; sino más bien la preocupación primaria del teólogo debe ser la de salir del círculo del yo y reconocer el primado de Dios, de la Trinidad, de la Virgen, de los ángeles. A partir de los habitantes de la tierra la mirada se debe levantar a los habitantes del cielo, para descubrir qué son, qué hacen, cómo viven... *El quoad nos* (lo que son respecto a nosotros) no puede ser una justificación para ignorar lo que ellos son en sí (*quod est in se*, cfr. p.78).

4. *Algunas precisiones*

Muchos temas son tratados de modo valeroso y claro. Sólo nos detendremos en aquellos directamente relacionados con la escatología. Y es en este campo donde parecen necesarias algunas precisiones críticas. Por un lado resulta curioso que sean tratados en lugares diversos el tema de la resurrección final (pp.157-165), el de la parusía y el del juicio final (pp.285-291). La separación de los temas no se debe a una razón pedagógica, sino más bien a que el autor deja entrever su preferencia por la hipótesis llamada «resurrección al momento de la muerte» (cfr.162-164). Aun cuando el autor reconoce que la enseñanza tradicional, sea de los teólogos, sea del Magisterio eclesiástico, sostiene que la resurrección no tiene lugar en el momento de la muerte, sino al fin del mundo (p.162). El primero en hablar de esta hipótesis fue K. Barth, basándose en la idea que el hombre en su muerte, al salir de la temporalidad cósmica y entrar en la eternidad, entra por lo mismo en el evento de la Parusía. En la misma línea, aunque con otros matices, han dado su adhesión a esta teoría algunos teólogos católicos de renombre: L. Boros, W. Greschake, J. Auer, G. Lohfink, etc. (cfr. nota 54, p.162).

Un segundo aspecto se refiere al «resultado» del juicio universal. Según nuestro autor no nos es lícito pronunciarnos sobre el mismo, como hacían con mucha fantasía y poca discreción los teólogos medievales. Toda la historia de la salvación tiende más bien a demostrar que Dios ama apasionadamente a los hombres y que Cristo ha muerto por

sus enemigos. Y concluye (citando a J. Moltmann), «cuál sea el resultado del juicio, si todos o solo pocos se salvarán, es un juicio que toca a Jesús y que nosotros, cristianos, podemos esperar solamente a la luz del Evangelio de Jesucristo que conocemos y en el cual creemos. Jesús no viene para condenar sino para salvar. Esta es la exégesis mesiánica de la espera del juicio de Cristo» (cfr. pp.290-291). Es decir que no podemos saber si habrá o no hombres condenados. En otro libro anterior, en esta misma serie de manuales de teología dogmática había hecho la misma afirmación apoyándose también en la autoridad de Moltmann (cfr. *Gesu Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993, pp.410-411).

Sobre estos temas son necesarias varias precisiones y críticas a las últimas posturas del autor que aquí sólo indicamos. Una primera precisión mira a la autoridad sobre la que funda su argumentación. Como el mismo B. Mondin afirma, la autoridad sobre la cual se funda la fe es triple: la Escritura, la Tradición y el Magisterio eclesial. Estos son los lugares teológicos y las autoridades que debemos interrogar cuando queremos saber algo acerca de los habitantes del cielo (cfr. pp.7-9). Sin embargo, el Prof. Mondin parece más bien seguir el magisterio de K. Barth en el tema de la resurrección y el de J. Moltmann en lo referente al Juicio.

Una segunda necesaria precisión se refiere a la resurrección. Si se sostiene la hipótesis por la cual parece inclinarse nuestro autor, resulta difícil armonizar la existencia de los restos (del cadáver), con la afirmada resurrección de la persona en la muerte. Al parecer se trata de una resurrección sin relación con los restos mortales de la persona. Según el mismo Mondin, creer esto (al menos por lo que respecta a la resurrección de Cristo), sería una especie de «suicidio de la racionalidad». En efecto, en un libro anterior, al hablar del valor del sepulcro vacío en relación con la resurrección de Cristo, dice: «hay algunos teólogos y exégetas que no le reconocen ningún valor. Según ellos un cristiano podría continuar creyendo tranquilamente en la resurrección de Cristo, aun en la eventualidad de que se descubriese que la tumba no estaba vacía, sino que contenía los restos de Jesús. Según mi parecer, esta tesis puede ser compartida solamente por quien está dispuesto a identificar las verdades de la fe con los absurdos más monstruosos, y a considerar el acto de fe como un suicidio de la racionalidad. Todo lo cual contrasta con el testimonio de la historia de la salvación, la cual comprende una serie de eventos en los cuales Dios interpela al hombre en las facultades que le son propias: la razón y la libertad. Cuando Dios las pone a prueba no lo hace proponiéndole cosas absurdas, incomprensibles e imposibles, sino al contrario, cosas que resultan conforme a las expectativas más grandes de la razón y del corazón humano, aun cuando superen infinitamente la capacidad y las fuerzas del hombre» (*Gesu Cristo salvatore dell' uomo*, p.395). Cabe sólo agregar que el artículo: «creo en la resurrección de la carne» pertenece también a las verdades esenciales de nuestra fe.

Estas posturas (resurrección en la muerte e imposibilidad de conocer el resultado del juicio final) presuponen una determinada concepción filosófica de fondo que sirve de soporte tanto para entender las relaciones cuerpo-alma, tiempo-eternidad, como también para su particular modo de leer la Escritura en lo referente a la resurrección y al juicio. Esta visión filosófica no es precisamente la de una filosofia realista, aquella recomendada por el Magisterio de la Iglesia,y cuyo máximo exponente es Tomás de Aquino.

5. *Juicio valorativo*

Aun cuando hay en este libro muchos temas bien tratados, la lectura del mismo debe hacerse con gran

sentido crítico.Pareciera que al pretender mirar demasiado al cielo, hacia lo alto, hacia el espíritu (que es el tema fuerte del libro) el autor lo hizo a costa de minusvalorar la materia, la carne, que, como decían los Santos Padres, es el *cardo salutis*, y también a costa de minusvalorar la respuesta que, aquí en la tierra, los hombres damos al don de Dios, respuesta que puede ser un rechazo, y sabemos que, de hecho (la Revelación lo afirma, y el Magisterio lo enseña), algunos seres intelectuales (ángeles y hombres) lo rechazaron y rechazarán. Dios «respeta» la libertad del hombre, sea la de quien dócilmente acoge la gracia salvadora, sea la de quien resiste hasta el fin a su misericordia y a su piedad (cfr. Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n. 12).

Estas deficiencias se hubiesen fácilmente solucionado si el autor hubiese tenido en cuenta sus propias indicaciones: 1°. cuando se trata de la fe, el criterio de verdad es la autoridad de la Escritura, de la Tradición y del Magisterio eclesial (cfr. *Gli abitanti del cielo*, pp.7-9); 2°. La sustancia de las lecciones sobre escatología cristiana de Tomás de Aquino permanece aún hoy válida (cfr. *Dizionario Enciclopedico del pensiero di san Tommaso*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, p.533).

P. MARCELO LATTANZIO